

التراث العربي

المجلد الحادي عشر

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان: ١٥ - رجب ١٤٠٤ نيسان «أبريل» السنة الرابعة
١٦ - شوال ١٤٠٤ تموز «يوليو» ١٩٨٤

يه - يو



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان : ١٥ - رجب ١٤٠٤ هـ نيسان « أبريل » السنة الرابعة
١٦ - شوال ١٤٠٤ هـ تموز « يوليو » ١٩٨٤ م

المدير المسؤول :

علي عقله عرسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش



مركز تحقيق وتطوير علوم عربي

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب. : ٣٣٣٠ ☎ ٨١٦٣٩٩ - ٨١٦٣٣٩



الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو ي دفع نقداً الى : (معاسب مجلة الموقف الأدبي)

المحتويات

| ص | |
|-----|----------------------------|
| ٢ | ١٠ عبد الكريم النبال |
| ٣٠ | ١١ محمد فتحي الدريني |
| ٧١ | ١٢ بدر الدين قاسم النوراني |
| ٨٩ | ١٣ نيسر شمس الدين |
| ١٠٤ | ١٤ صلاح الدين الزميلاني |
| ١٣٢ | ١٥ نعيم النبال |
| ١٥٤ | ١٦ تحقيق : مصباح فلاوي |
| ١٦٧ | ١٧ تحقيق : سكينه الشهابي |
| ١٧٨ | ١٨ عبد الله نهسان |
| ١٨٥ | ١٩ صلاح الدين العمادي |
| ١٨٩ | ٢٠ محمد علي بك |
| ١٩٧ | ٢١ رضا صال |
| ٢٠٢ | ٢٢ نديم الصافي |
| ٢١٣ | ٢٣ هسي فتوح |
| | ٢٤ بقلم : الكسندر جمانيك |
| ٢٢٠ | ٢٥ ترجمة : نايف أبو كرم |
| ٢٣١ | ٢٦ عبدالفتاح المصري |
| | ٢٧ بقلم : لطيفة الشهابي |
| ٢٧٧ | ٢٨ تحقيق : سكينه الشهابي |
| ٢٨٤ | ٢٩ مصطفى العلواني |
| ٢٨٩ | ٣٠ فاروق نور الدين |
| ٢٩٨ | ٣١ مرفان عبدالجباري |
| ٣٠٣ | ٣٢ محمد مطيع العالط |
| | ٣٣ |
| | ٣٤ |
| | ٣٥ |
| | ٣٦ |
| | ٣٧ |
| | ٣٨ |
| | ٣٩ |
| | ٤٠ |
| | ٤١ |
| | ٤٢ |
| | ٤٣ |
| | ٤٤ |
| | ٤٥ |
| | ٤٦ |
| | ٤٧ |
| | ٤٨ |
| | ٤٩ |
| | ٥٠ |
| | ٥١ |
| | ٥٢ |
| | ٥٣ |
| | ٥٤ |
| | ٥٥ |
| | ٥٦ |
| | ٥٧ |
| | ٥٨ |
| | ٥٩ |
| | ٦٠ |
| | ٦١ |
| | ٦٢ |
| | ٦٣ |
| | ٦٤ |
| | ٦٥ |
| | ٦٦ |
| | ٦٧ |
| | ٦٨ |
| | ٦٩ |
| | ٧٠ |
| | ٧١ |
| | ٧٢ |
| | ٧٣ |
| | ٧٤ |
| | ٧٥ |
| | ٧٦ |
| | ٧٧ |
| | ٧٨ |
| | ٧٩ |
| | ٨٠ |
| | ٨١ |
| | ٨٢ |
| | ٨٣ |
| | ٨٤ |
| | ٨٥ |
| | ٨٦ |
| | ٨٧ |
| | ٨٨ |
| | ٨٩ |
| | ٩٠ |
| | ٩١ |
| | ٩٢ |
| | ٩٣ |
| | ٩٤ |
| | ٩٥ |
| | ٩٦ |
| | ٩٧ |
| | ٩٨ |
| | ٩٩ |
| | ١٠٠ |



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الحب

في التراث العربي الإسلامي

د. عبد الكريم اليافي

يطلعنا علم السكان الحديث أن مولوداً يولد كل ثانية تقريباً في العالم .
هذا المولود نشأ عن الحب بل عن الوصال في الحب . ولكن الوصال في الحب
الذي نشأ عنه الحمل قد تقدم عليه ورافقه وتاخر عنه عدد كثير من
أحوال الوصال الجاري في ظل الحب . ونستطيع أن نتخيل في كل لحظة من
اللحظات الزمنية مدى الحب الواسع المنتشر في الأرض بين الناس .

وقد نتجاوز بالخيال النوع الانساني فنتصور أحوال الحيوان بأنواعه المختلفة من
تدييات وطيور وأسماك وبرمائيات وزواحف إذا اقتصرنا على الفقاريات فقط دون ذكر
المفصليات والرخويات وغيرها فتتسع بنا آفاق الحب ونزوع الكائنات بعضها الى بعض
واعتناقها زوجين زوجين داخل النوع أو الصنف .

وقد يتخطى الخيال بنا أكثر من ذلك فنفكر في أنواع النبات وفصائله وتكاثره المتعدد
الاشكال .

كذلك قد نتفكر في علاقات الأجسام المادية بعضها ببعض بل في العناصر الدقيقة
الفيزيائية التي تتألف زوجين زوجين .

وعندئذ تتضح لنا فكرة الشاعر الاسلامي عبدالرحمن الجامي في مقدمة كتابه ليلى
والمجنون حين شبه هذا العالم ببستان الحب وشبه القبة الزرقاء السماوية بنيلوفر هذا
البستان . وكذلك نفهم كيف ذهب ابن سينا في رسالة صغيرة كتبها في العشق خلافاً لبعض
المفكرين اليونان القدماء أمثال أمبدقلس الذي كان يرى البغض والكراهية ثابوتين في
أساس الكون والتجمع الانساني فرأى الشيخ الرئيس سريان قوة العشق في جميع الكائنات

الحب

في التراث العربي الإسلامي

د. عبد الكريم اليافي

يطلعنا علم السكان الحديث أن مولوداً يولد كل ثانية تقريباً في العالم . هذا المولود نشأ عن الحب بل عن الوصال في الحب . ولكن الوصال في الحب الذي نشأ عنه الحمل قد تقدم عليه ورافقه وتاخر عنه عدد كثير من أحوال الوصال الجاري في ظل الحب . ونستطيع أن نتخيل في كل لحظة من اللحظات الزمنية مدى الحب الواسع المنتشر في الأرض بين الناس .

وقد نتجاوز بالخيال النوع الانساني فنصور أحوال الحيوان بأنواعه المختلفة من ثدييات وطيور وأسماك وبرمائيات وزواحف إذا اقتصرنا على الفقاريات فقط دون ذكر المفصليات والرخويات وغيرها فتتسع بنا أفاق الحب ونزوع الكائنات بعضها الى بعض واعتناقها زوجين زوجين داخل النوع أو الصنف .

وقد يتخطى الخيال بنا أكثر من ذلك فنفكر في أنواع النبات وفصائله وتكاثره المتمدد الأشكال .

كذلك قد نتفكر في علاقات الأجسام المادية بعضها ببعض بل في العناصر الدقيقة الفيزيائية التي تتألف زوجين زوجين .

وعندئذ تتضح لنا فكرة الشاعر الإسلامي عبد الرحمن الجامي في مقدمة كتابه ليلي والمجنون حين شبه هذا العالم ببستان الحب وشبه القبة الزرقاء السماوية بنيلوفر هذا البستان . وكذلك نفهم كيف ذهب ابن سينا في رسالة صغيرة كتبها في العشق خلافاً لبعض المفكرين اليونان القدماء أمثال أرسطو الذي كان يرى البغض والكراهية ثاوين في أساس الكون والتجمع الانساني فرأى الشيخ الرئيس سريان قوة العشق في جميع الكائنات

من هويات عامة وبسائط حية وصور نباتية ونفوس حيوانية وأناس ذكور واناث .
ويتدرج مؤلف القانون والشفاء هكذا الى ذكر عشق النفوس العليا التي ينمتها بالالهية
وينتهي الى أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً وأن الخير المطلق
يتجلى لعاشقه الا أن قبول الموجودات لتجليه واتصالها به على التفاوت وأن غاية القرب منه
هو قبول لتجليه على الحقيقة أعني على أكمل ما في الامكان .

كذلك يتضح لنا بعض أسرار الآية الكريمة : « سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما
تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » .

لابد لنا بعد هذا الاتساع من أن نعود فنضيق نطاق الموضوع ونبحث في الحب
الانساني وحده وفي بعض صفاته وأشكاله . ولذلك نعتد تحليل أبي حامد الغزالي للمحبة
في كتاب المحبة والشوق والانس والرضا من سفره الواسع الكبير احياء علوم الدين . فقد
بيّن أول الأمر أن المحبة مقترنة بالمعرفة والادراك فلا يتصف جماد بالحب مثلاً . وتنقسم
المدركات الى ما يوافق طبع المدرك ويلائمه ويلذه والى ما ينافيه وينافره ويؤلمه والى ما
لا يؤثر منه بايلام والذاذ . فكل ما في ادراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك ، وما في
ادراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك ، وما يخلو عن استعقاب ألم ولذة لا يوصف بكونه محبوباً
ولا مكروهاً . فان كل لذية محبوب عند الملتذبه . ومعنى كونه محبوباً أن في الطبع ميلا اليه
ومعنى كونه مبغوضاً أن في الطبع نفرة عنه . فالحب عبارة عن ميل الطبع الى الشيء الملد
فان تأكد ذلك الميل وقوي سمي عشقاً .

ثم يرى أبو حامد « أن الحب لما كان تابعاً للادراك انقسم بحسب المدركات والحواس .
فلكل حاسة ادراك لنوع من المدركات ، ولكل واحد منها لذة في بعض المدركات . وللطبع
بسبب تلك اللذة ميل اليها فكانت محبوبات عند الطبع السليم . فلذة العين في الابصار
وادراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة . ولذة الأذن في النغمات
الطيبة الموزونة . ولذة الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في الطعوم . ولذة اللمس في اللين
والنمومة . »

ويقرر الغزالي تمهيداً لما يريد الانتهاه اليه أن المحبوب الأول عند كل حي نفسه وذاته
أي أن في طبعه ميلا الى دوام وجوده . فدوام الوجود محبوب ، وكذلك كمال الوجود لأن
الناقص فاقدر للكمال . ويترتب على هذا ميل الانسان الى من يحسن اليه ثم الميل الى الشيء
بذاته كحب الأشياء المتحلية بالحسن والجمال والكمال .

ثم يترقى مؤلف الاحياء فيقرر أن الجمال والحسن ليس مقصوراً على تناسب الخلقة
والشكل وحسن اللون بل هو موجود في غير المحسوسات اذ يقال هذا خلق حسن وهذا
علم حسن وهذه سيرة حسنة وهذه أخلاق حسنة . وانما الأخلاق الجميلة يراد بها العلم والعقل
والعفة والشجاعة والتقوى والكرم والمروءة وسائر خلال الخير . وشيء من هذه الصفات
لا يدرك بالحواس الخمس بل يدرك بنور البصيرة الباطنة . وكل هذه خلال الجميلة

محبوبة ، والموصوف بها محبوب بالطبع عند من عرف صفاته • وكذلك ينضم الى ما سبق من أسباب الحب ائتلاف النفوس وتناسبها •

ثم ان الجمال والحسن وسائر الصفات الجميلة الحسنى التي هي في أقصى درجات الكمال لا يتصور اجتماعها الا في حق الله تعالى • فلا يستحق المحبة بالحقيقة الا الله سبحانه وتعالى •

وهكذا يتبين في هذا التحليل المتعمق والترتيب المساعد ارتكاز الحضارة العربية الاسلامية على النظر المتفائل الى الكون لأن الخير والجمال والكمال هي الأمور الموجهة لتصرف الناس وأعمالهم والمهيئة لنأياتهم وأهدافهم اذ هم جميعاً في غشون حيواتهم يتشوفون للقيم العليا التي هي من خصائص الكيان الانساني ومن مسوغات رفعتة وعلياته •

في كل ثانية يولد مولود ولكن في كل دقيقة يتوفى متوفى • الى جانب الولادة تثوى الوفاة • الى جانب الحب يسري الهلاك •

فالحب والهلاك والحياة والموت صنوان متأخذة متداخلة • هي كلها مختلطة في قوام الكون ونسج تركيبه ولكن الناس تعامياً لفكرة لهلاك والموت يستأنسون بالحب والحياة ويجرون على سننهما وأحكامهما • ولذلك نجد المؤلفين في تاريخ التراث العربي قد أكثروا من تناول أخبار الحب وكتبوا فيه الكتب الكثيرة سواء أقصروها عليه أم أدمجوها في مؤلفاتهم المتعددة •

□ بعض كتب التراث :

كتب التراث التي تبحث الحب الانساني كثيرة ولا بأس أن نورد أسماء بعضها المشهور ليظهر اتساع هذا البحث ومكانته في الحضارة العربية الاسلامية • فمن أقدم هذه الكتب :

١ - كتاب « الزهرة » :

لؤلفه محمد بن داود الاسفهانى المعروف بالظاهري المتوفى ٢٩٦ أو ٢٩٧ هـ من اكابر علماء عصره وفقهائهم وأذكيائهم يقول في مقدمته :

« استودعته مائة باب ضمنت كل باب مئة بيت أذكر في خمسين باباً جهات الهوى وأحكامه وتصاريفه وأحواله وأذكر في الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية وأقتصر في ذلك على قليل من كثير وأقتنع من كل فن باليسير اذ كان ما نقصده أكثر من أن يتضمنه كتاب أو يعبر عن حقيقته خطاب » • ثم يقول : « ومن لم يرج الكمال في الاكثار كان حقيقاً أن يقتنع بالاختصار » •

هذا وللمؤلف قصة مشهورة في الحب المذكورة في الكتب • وهو معاصر لابن الرومي، حكى أبو بكر بن أبي الدنيا أنه حضر مجلس محمد (في الفتيا) فجاءه رجل فدفع اليه رقعة فأخذها وتأملها طويلاً وظن تلامذته أنها مسألة فلقبها وكتب في ظهرها ودفعها فإذا الرجل علي بن العباس المعروف بابن الرومي الشاعر وإذا في الرقعة مكتوب :

يا بن داود يا فقيه العراق افتنسا في قوائل الأحداق
هل عليهن في الجروح قصاص أم مباح لهما دم العشاق
وإذا الجواب :

كيف يفتيكم قتييل صريع بسهام الفراق والاشتياق
وقتييل التلاق أحسن حالا عند داود من قتييل الفراق

٢ - كتاب « طوق الحمامة في الالف والالاف »

للإمام أبي محمد علي بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ كان وزيرا للمستظهر بالله ثم للمعتد بالله - كتبه لمن استكتبه في هذا الموضوع فهو يقول في المقدمة : « كلفتني - أعزك الله - أن أصنف لك رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة لا متزيدا ولا مفتنا ، لكن موردا لما يحضرني على وجهه وبحسب وقوعه حيث انتهى حفظي وسعة باعي فيما ذكره فبادرت الى مرغوبك ولولا الإيجاب لك لما تكلفته » .

قسم كتابه على ثلاثين بابا في أصول الحب وفي أعراضه وصفاته المحمودة والمذمومة والآفات الداخلة عليه . وهو من أجود الكتب المفيدة في هذا المجال إذ يتصف بالبحث والتنقيح واعتماد المشاهدة والملاحظة الى الجوانب الأدبية والشعرية . ومن مثل صاحب كتابي « المحلى » و « الفصل » في جودة التأليف وسعة الاطلاع ودقة الكتابة ولقانة البديهة وحسن الذاكرة ؟!

ولابن حزم رسالة صغيرة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل خصص فصلا فيها لشرح أنواع المحبة طبعت عدة مرات ثم طبعت في مجموعة الروائع الانسانية (السلسلة العربية) بأشراف الأوتيسكو بعنوان كتاب الأخلاق والسير وترجمت الى الفرنسية . وفي المكتبة الظاهرية مخطوطتان لها يرى مؤلفها أن « المحبة كلها جنس واحد . ورسما أنها الرغبة في المحبوب وكراهة منافرتة والرغبة في المقارضة منه بالمحبة . وانما قدر الناس أنها تختلف من أجل اختلاف الأغراض فيها . وانما اختلفت الأغراض من أجل اختلاف الأطماع وتزايدها وانحسامها . فتكون المحبة لله عز وجل وفيه وللاتفاق على بعض المطالب وللأب والابن والقرابة والصديق والسلطان ولذات الفراش وللمحسن والمأمول وللمعشوق . فهذا كله جنس واحد اختلفت أنواعه كما وصفت لك على قدر الطمع فيما ينال فلذلك اختلفت وجوه المحبة » .

٣ - كتاب « مصارع العشاق في شارع الأشواق » :

للقاضي أبي المعالي عبدالعزيز بن عبد الملك المتوفى سنة ٤٩٤

٤ - « مصارع العشاق » :

للشيخ أبي محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج البغدادي المتوفى سنة ٥٠٠

طبع في مطبعة الجوانب عام ١٣٠٢ هـ وهو متداول وقد عقده مؤلفه على اثنين وعشرين جزءاً كتب على وجه كل جزء ثلاثة أبيات من نظمه . وعلى وجه الجزء الأول هذه الأبيات:

هذا كتاب مصارع العشاق صرعتهم أيدي نوى وفراق
تصنيف من لدغ الفراق فؤاده وتطلب الرافي فعز الرافي
فاذا تصفحه اللبيب رثى لهم أسرى الهوى أيسوا من الاطلاق

٥ - « منازل الأحباب ومنازه الألباب »

لشهاب الدين محمود بن سلمان بن فهد الحلبي ثم الدمشقي الحنبلي صاحب ديوان الانشام المتوفى بدمشق سنة ٧٢٥ .

٦ - « روضة المعبين ونزهة المشتاقين »:

للشيخ شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ أوله : « الحمد لله الذي جعل المحبة الى الظفر بالمحبوب سبيلاً ، ونصب طاعته والخضوع له على صدق المحبة دليلاً » ثم يقول والضمير يرجع الى المحبة ويستعملها بالمعنى الواسع الذي يشبه استعمال فرويد لها أو كارل غستاف يونغ مستجيباً للفقرات المزدوجة بالسجع . « وصرفها أنواعاً وأقساماً بين بريته وفصلها تفصيلاً فجعل كل محبوب لمحبه نصيباً ، مخطئاً كان أو مصيباً وجعله منعماً أو قتيلاً . فقسها بين محب الرحمن ومحب الأوثان ومحب النيران ومحب الصلبان ومحب الأوطان ومحب الاخوان ومحب النسوان ومحب الصبيان ومحب الأثمان ومحب الايمان ومحب الألحان ومحب القرآن ، وفضل أهل محبته ومجة كتابه ورسوله على سائر المعبين تفضيلاً . فبالمحبة وللحمية وجدت الأرض والسموات وعليها فطرت المخلوقات ولها تحركت الأفلاك والدائرات ، وبها وصلت الحركات الى غاياتها واتصلت بداياتها بنهاياتها . وبها ظفرت النفوس بمطالبها . وحصلت على نيل مآربها وتخلصت من معاطبها . »

وجعل ابن قيم الجوزية كتابه تسعة وعشرين باباً ذكر في الباب الأول أسماء المحبة ووجد أن العرب قد وضعت لها قريباً من ستين اسماً يذكرها المؤلف ثم يشرح في الباب الثاني في شرح اشتقاق تلك الألفاظ ويوضح في الباب الثالث نسبة هذه الأسماء بعضها الى بعض ثم يعالج في الأبواب الباقية جوانب المحبة وما يتعلق بها .

٧ - « الواضح المبين فيمن استشهد من المعبين » :

لعماد الدين مغلطاي بن قليج المتوفى سنة ٧٦٢ .

٨ - « ديوان الصباية » :

لشهاب الدين أحمد بن أبي حجلة المغربي مولداً الدمشقي منشأ نزول القاهرة المتوفى سنة ٧٧٦ . يستهله بقوله : « الحمد لله الذي جعل للعاشقين بأحكام الغرام رضا ، وحبيب اليهم الموت في حب من يهوونه فلا تكن يا فتى بالعدل مترضاً . فكم فيه من عاشق ومحب صادق :

رأى لعب فرام الوصل فامتنعوا فسام صبرا فاعيا نيله فقضى
ثم يقول : « أما بعد فان كتابنا هذا كما قيل :

كتاب حوى اخبار من قتل الهوى وسار بهم في الحب في كل مذهب
مقاطيعه مثل المواصيل لم تزل تشبب فيه بالرباب وزينب

فهم ما هم ، (تعرفهم بسيماهم) (١) • قد تركهم الهوى (كهشيم المحتظر) (٢) ،
وأصبحوا من علة الجوى على قسمين : (فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر) (٣) فهم ما بين
قتيل وشهيد ، وشقي وسعيد ، على اختلاف طبقاتهم وأشكالهم ، وتباين مراتبهم وأحوالهم »

وهو يشير الى اطلاعه على كتاب « منازل الأحباب ومنازه الألباب » وعلى كتاب « طوق
الحمامة » ، ويدعي تفصيل كتابه عليهما فيقول : « فربع كتابنا بذكر العامرية معمور ،
وهو بالنسبة الى ما ألفه الشهاب محمود مشكور • ومن وقف عليه علم صحة هذا الكلام ، وأنشد
في تصديق هذه الدعوى (اذا قالت حذام ••) (٤) مؤلف طوق الحمامة بالنسبة الى حجلته
يحجل ، وصاحب منازل الأحباب ممن (عرف المحل فبات دون المنزل) (٥) • ثم يردف : فان
قلت : (الفضل للمتقدم) (٦) و (هل غادر الشعراء من متردم) (٧) قلت : نعم ! (٨) في
الخمر معنى ليس في الغضب) (٨) ، وأحسن ما في الطاووس الذنب • »

ومن الجدير بالذكر أن ابن أبي حجلة ولد في السنة التي توفي فيها الشهاب محمود صاحب
كتاب « منازل الأحباب » •

وفي ديوان الصبابة فقرات كثيرة تشبه ما ورد في كتاب « روضة المحبين » • وكان
القدماء كثيراً ما ينقل بعضهم من بعض •

٩ - « مشارع الأسواق الى مصارع العشاق ومثير الغرام الى دار السلام » :

لأحمد بن ابراهيم المعروف بابن النحاس الدمشقي المتوفى سنة ٨١٤ - أو ٨٢٨ وهو في
مجلد كبير حافل في معناه كما يقول مؤلف « الضوء اللامع » وقد اختصره مؤلفه •

١٠ - « الفائق في المواعظ والرفائق » :

للشيخ صدر الدين محمد بن محمد البارزي المتوفى سنة ٨٥٧ التقطه على حد تمبير
حاجي خليفة من كتاب مصارع العشاق في شوارع الأسواق للقاضي أبي المعالي •

١١ - « أسواق الأشواق من مصارع العشاق » :

لابراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي نزيل القاهرة ثم دمشق المتوفى سنة ٨٨٥ •
وقد عمد مؤلفه الى كتاب ابن السراج فرتبه وهذبه وزاده من نوادر الأخبار وأدخل فيه
جميع كتاب الحافظ مغلطاي المسمى الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين ، وذكر
جميع حكايات منازل الأحباب ومنازه الألباب لشيخه الشهاب فجاء في مقدمة عشرة أبواب
على حد وصف حاجي خليفة له •

١٢ - « السلسل الرائق المنتخب من الفائق » :

للشيخ ابراهيم بن يوسف المعروف بابن الحنبلي الحنفي المتوفى سنة ٩٥٩ انتخبه مؤلفه كما أشار هو نفسه من كتاب « الفائق » .

١٣ - « تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق » :

للشيخ داود الانطاكي الضرير مؤلف التذكرة الطبية المتوفى سنة ١٠٠٨ . استهله بقوله :

« الحمد لله الذي أطلع في بروج اعتدال القدود شمس المحاسن والجمال وأهل في منازل السعد بدور اللطائف والكمال ، وزين أغصان القدود برمان النهود ، ورياض الوجوه بمرجس اللحاظ وورد الخدود ، وألف بين ما نظم في الشفور وقلاند النحور ، وجمل تسريح الأبصار لذوي البصائر ولطافة الأفكار من أسباب الافتتان بتأمل الحسان ، فنزلهم وان اختلفت أغراضهم منزلة الأغراض لشرق قسي الحواجب بسهام الألحاظ » وقد اعتمد هذا المؤلف العلامة على كتاب « أسواق الأشواق » المأخوذ من كتاب « مضارع العشاق » ، وكذلك جمع فيه « ديوان الصبابة » . وهكذا يبدو بين طوائف كتب الآداب شجرات الأنساب بعضها يستفيد ويتغذى من بعض في شتى الأغراض والأرباب .

هذا ونلاحظ أن هؤلاء المؤلفين من الشيوخ والفقهام والعلماء . وكل هذه الكتب في الحب الانساني يضاف اليها ما جاء من أخبار المشق والمشاق في كتب الأدب ولا سيما الموسوعية ككتاب الأغاني وجميع الروايات والسير الشعبية كالف ليلة وليلة وجميع دواوين الشعراء ، ثم فوق ذلك كله كتب الحب الصوفي الكثيرة التي لا تكاد تحصى (١) .

□ ملاذ الحب ومآسيه وتحليل الألفاظ الدالة عليه :

الحضارة العربية الاسلامية متوازنة العناصر متعادلة الجوانب هي حضارة الوسط . وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » (٢ - ١٤٣) والوسط هنا ليس معناه الفاتر بين طرفين ولكن معناه ذروة الجبل بين منحدرين ، معناه مركز الدائرة الذي هو السر في وجودها . والناس في نظر تلك الحضارة مسؤولون عن عمارة الدنيا وعمارة الآخرة . عن عمارة الدنيا المؤدية الى عمارة الآخرة . والطيبات فيها مباحة للناس في حدود الشرع . تشير مباهج الدنيا من بعيد الى مباهج الآخرة الصافية . « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » . قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (٣٢ - ٧) .

فلا غرو أن يحفز الدين الاسلامي على المحبة بمناها الواسع وعلى الحب الخاص أي الحب في الزواج . ولهذا لهج الشعراء بالتنويه بالجمال وآثاره في القلوب والأحشاء وفاقهوا الفقهام وتحرشوا بهم في هذا السبيل . وقد سر تعرش ابن الرومي بالفقيه الظاهري محمد ابن داود . وينسب « تزيين الأسواق » الى أبي نواس هذه الأبيات الفكهة وليست في ديوانه: (١٠)

حدثنا الغفاف عن وائل
ومسعر عن بعض اصحابه
وابن جريج عن سعيد وعن
قالوا جميعا انما طفلة
فواصلته ثم دامت له
كانت لها الجنة مبذولة
واي معشوق جفا عاشقا
ففي عذاب الله مثوى له

وخالد الحذاء عن جابر
يرفعه الشيخ الى عامر
قتادة الماضي ومن غابر
علقها ذو خلق طاهر
على وصال العافظ الذاكر
تمرح في مرتعها الزاهر
بعد وصال ناعم ناضر
بعدا له من ظالم غادر

الجنة في الآخرة مبذولة للحبوبة الساذجة المسمنة الموصلة وهي مهددة عند جفائها
بالجحيم . ولكن الشاعر يبحث وهو - كما يدعي - ذو الخلق الطاهر فيلتبس أن يشم
روائح الجنة في الدنيا ، وما ندري ما شأنه في الآخرة .

وقد نوه الشعراء بالحب الحسي والحب الروحي معاً ، وأشادوا بالاخلاص فيهما .
حسب المرم أن يصافي حبيباً واحداً يحرص عليه كل الحرص ويتحامي فيه العساد والمذال .
قد تشف الروايات والقصص الشعبية عن مطامح الناس وتصور ميولهم ومشاعرهم
وصبواتهم . نطالع في الليلة الثانية عشرة بعد المائتين في رواية ألف ليلة وليلة هذه القطعة
الجميلة :

زر من تعب ودع مقالة حاسد
لم يخلق الرحمن أحسن منظراً
متعانتين عليهما حلل الرضا
واذا صفا لك من زمانك واحد

ليس الحسود على الهوى بمساعد
من عاشقين على فراش واحد
متوسدين بمعصم وبساعد
فاحرص عليه وعش بذاك الواحد

كما نطالع في الليلة نفسها هذه المداعبة بين حبيبين تختبئ الحبوبة ويبحث عنها حبيبها
في كل مكان فلا يجدها . كأنما كانا يلعبان وهما يتضاحكان في ميعة الصبا وتمايم الشباب :

قالت وقد فتشت عنها كل من
انسا في فؤادك فارم طرفك نحوه

لاقيته من حاضر أو بادي
ترني فقلت لها وأين فؤادي

وفي بحور الشعر العربي الواسعة تنويه بالحب ومباهجه كما فيه تنديد بشدائده
ومصائبه ولعناته .

مما جاء فيه تنويهاً :

ولا خير في الدنيا بغير صباية
ولا في نعيم ليس فيه حبيب

وايضاً :

وما طابت الدنيا بغير محبة
واي نعيم لامرئ غير عاشق

وأيضاً :

وما ذاق طعم العيش من لم يكن له حبيب اليه يطمئن ويسكن
ويخاطب المازب نفسه قائلاً :

اسكن الى سكن تلذ بحبه ذهب الزمان وانت خال مفرد
الى غير ذلك مما هو معروف ومتداول يملأ الكتب الأدبية .
أما التنديد بالحب فهو كثير أيضاً :

وما في الأرض أشقى من محب وان وجد الهوى حلو المذاق
تراه باكياً في كل حين مخافة فرقة أو لاشتياق
فيكي أن نأى شوقاً اليه ويكي أن دنا خوف الفراق
فتسغن عينه عند التناهي وتسغن عينه عند التلاقي

ان أهل المشق أذلام ، في الدنيا والآخرة :

مساكين أهل العشق حتى قبورهم عليها تراب الذل بين المقابر
ذلك أن المشق عذاب في الدنيا يمنع صاحبه لذة الكرى ، وهو يصرف صاحبه أيضاً
عن الأعمال الصالحة :

العشق مشغلة عن كل صالحة وسكرة العشق تنفي لذة الوسن

هذان الجانبان المتقابلان المتضادان للمحبة والعشق لا يكفي عرضهما دون تدقيق
وتفصيل . واللغة العربية بسرائرها وغناها وسعتها تميز بالألفاظ التي وضعتها لمعاني
المحبة على هذا التفصيل والتدقيق . ان تلك الألفاظ العربية التي ليس لها مقابل في اللغات
الأجنبية قريبة جداً من التحليل النفسي الذي نجده في علم النفس الحديث . بل ان هذا
الملم اذا تقدم في مختلف ميادينه محتاج أن يقتبس من اللغة العربية مختلف مفرداتها
الدقيقة التي سبقت الى وضعها .

نلاحظ قبل كل شيء أن لفظ الحب مؤلف من حرفين العام ومخرجه أقصى الحلق
والباء ومخرجه بين الشفتين . ولما كانت أسماء الأشياء كلها تخرج بين الحلق والشفتين
لف الحب جميع الكائنات عند الدلالة عليها باللفظ وأتى عليها . ومن المناسب دائماً في
اللغة العربية أن ننسبه الى مخارج الحروف ودلالات ترتيبها فان ذلك من أسرار هذه اللغة
المظيمة .

لنتأمل الآن دون مغالة بعض معاني تلك الألفاظ التي تدخل تحت لواء الحب ولنعتمد
على كتاب روضة المحبين وما جاء فيه في بيان اشتقاق تلك الأسماء فنحن مدينون لمؤلفه
الشيخ الفقيه في هذا البيان والايضاح . ولكن مثل ذلك ورد في « ديوان الصبابة » أيضاً .
قالوا في المحبة التي هي أم هذه الأسماء انها الميل الدائم بالقلب الهائم وإيثار المحبوب على

جميع المصحوب ، وموافقة الحبيب في المشهد والمغيب . وقيل أن تهَبَ كلك لمن أحبيته
فلا يبقى منك شيء . وقيل هي نار تحرق من القلب ما سوى مراد الحبوب ، وقيل ذكر المحبوب
على عدد الأنفاس وقيل عمى القلب عن رؤية غير المحبوب وصممه عن سماع العذل
فيه . وفي الحديث حبك الشيء يعمي ويصم . وقيل ميلك الى المحبوب بكليتك وإشارك له
على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سراً وجهاً ثم علمك بتقصيرك في حبه .

والود خالص الحب والطفه وأرقه وهومن الحب بمنزلة الرافة من الرحمة .
والغلة توحيد المحبة . فالخليل هو الذي توحد به لمحبوبه وهي رتبة لا تقبل المشاركة .
والغلم مأخوذ من المخالمة وهي المصادقة والمودة والغلم الصديق .
والرئيس الشيء الثابت فرئيس الحب ثباته ودوامه .
قال ذو الرمة :

إذا غير النائي المحبين لم يكـد رئيس الهوى من حب مية يبرح

وأما الهوى فهو ميل النفس الى الشيء وقال اللغويون هوى يهوى هوى كعمي يعمي
عمى وأما هوى بالفتح يهوي فهو السقوط ومصدره الهوي بالضم وقد يطلق الهوى على
الحبيب فيقال هذا هوى فلان وفلانة هواء أي بهويته وحبيته .

وأما الصباية فهي رقة الشوق وحرارته . يقال رجل صب أي عاشق مشتاق :

تشكى المحبون الصباية ليتنـي تحملت ما يلقون من بينهم وحدي

وأما الشغف فمعناه بلوغ الحب شغاف القلب وهو جلدة دونه كالحجاب .

والشعف مثله أو هو إحراق القلب والأمراض .

وأما الوجد فهو الحب الذي يتبعه الحزن وهو يطلق على محبة معها فقد ، فقد
يوجب الحزن .

وأما الكلف فاصله من الكلفة التي هي المشقة ومنه تكلفت الأمر تجشمته .

وأما التتيم فهو التعبد من قولهم تيمم الحب إذا عبّده وذلك فهو متيم .

وأما العشق فهو أمر هذه الأسماء وأخبثها كما يقول ابن قيم الجوزية . قيل هو مأخوذ
من شجرة يقال لها عشقة تخضر ثم تدق ثم تصفر وهي تتعلق بما يليها من أشجار والعاشق
اسم الفاعل والمعشوق اسم المفعول وكلاهما عشيق يطلق اللفظ على العاشق والمعشوق .

واختلف الناس هل يطلق هذا الاسم في حق الله تعالى ؟ فقالت طائفة من الصوفية
لا بأس باطلاقه . وقال جمهور الناس لا يطلق ذلك في حق سبحانه وذكروا سبب المنع على
ثلاثة أقوال أحدها عدم التوقيف بخلاف المحبة . الثاني أن المشق افراط المحبة ولا يمكن ذلك
في حق الرب فإن الله لا يوصف بالافراط في الشيء ولا يبلغ عبده ما يستحقه من حبه
فضلاً أن يقال افراط في حبه . الثالث أنه مأخوذ من التغير كما يقال للشجرة المذكورة
عشقة .

وأما الجوى فهو الحرقه وشدة الوجد من عشق أو حزن .

وأما الدنف فهو المرض الملازم وقد دنف المريض بالكسر وأدنف إذا ثقل وأدنفه المرض يتمدى ولا يتمدى فهو مدنف ومدنف . وكأنهم استماروا هذا الاسم للعب اللازم تشبيهاً له به . ويقال رجل دنف بفتح النون وامرأة دنف وقوم دنف يستوي فيه الذكر والمؤنث والتثنية والجمع . فان قلت رجل دنف بكسر النون قلت امرأة دنفه أنثت وتثيت وجمعت .

وأما الشجو فهو حب يتبعه هم وحزن .

والشجي ما ينشب في الحلق من عظم أو غيره ، ورجل شج أي حزين وامرأة شجية على وزن فَعِلَة . فاطلق هذا الاسم على الحب للزومه كالشجي الذي يملق بالحلق وينشب فيه .

وأما الشوق فهو سفر القلب الى المحبوب . وهو من أسماء الحب . قال في الصحاح : الشوق والاشتياق نزاع النفس الى الشيء . يقال شاقني الشيء يشوقني فهو شائق وأنا مشوق وشوقني فتشوقت اذا هيج شوقك وجاء لفظ شيق بمعنى مشتاق لا بمعنى شائق .

قال الشريف الرضي :

وما تلوم جسمي من لقائكم الا وقلبي اليكم شيق عجل

واختلف في الفرق بين الشوق والاشتياق أيهما أقوى فقالوا الشوق أقوى فانه صفة لازمة والاشتياق فيه نوع افتعال كما يدل عليه بناؤه كالاكتساب ونحوه . وقالت فرقة الاشتياق أقوى لكثرة حروفه . وكل زيادة في المبنى زيادة في المعنى . وقالت جماعة الاشتياق يكون الى هائب وأما الشوق فانه يكون للحاضر والغائب .

واختلف أرباب الشوق هل يزول الشوق بالوصال أو يزيد ؟ فقالت طائفة : يزول فان الشوق سفر القلب الى المحبوب فاذا وصل انتهى السفر . قالوا : ولأن الشوق انما يكون للغائب فلا معنى له مع الحضور . ولهذا انما يقال للغائب : أنا اليك مشتاق . وأما من لم يزول حاضراً مع المحب فلا يوصف بالشوق اليه . وقالت طائفة : بل يزيد بالقرب واللقاء واستدلوا بقول الشاعر :

واعظم ما يكون الشوق يوماً اذا دنت الغيام من الغيام

قالوا : ولأن الشوق هو حرقه المحبة والتهاب نارها في قلب المحب وذلك ما يزيد به القرب والمواصلة . والصواب في رأي ابن قيم الجوزية أن الشوق الحادث عند اللقاء والمواصلة غير النوع الذي عند النية عن المحب . قال ابن الرومي :

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| أعانقها والنفس بعد مشوقة | اليها وهل بعد العناق تداني |
| والثم فاما كي تزول حرارتني | فيشتد ما ألقى من الهيمن |
| ولم يك مقدار الذي بي من الهوى | ليشفيه ما ترشف الشفتان |
| كان فؤادي ليس يشفي غليله | سوى أن يرى الروحان يمتزجان |

شعر ابن الرومي يجنح الى وحدة الحبيبين وقد عبر عنها شاعر آخر مجهول بيتين
تمثل بهما العلاج :

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدننا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا

ولكن هل يستمر الحب في هذا الاتحاد الذي يقع في ذروة الوصال الناجح لو حصل؟
هيهات ! ذلك أن توجه الشعور المتحد المحتدم لا يدوم الا لمة بارق ثم ينقسم الحبيبان في
الحب الانساني ويمود القلق والسعي مرة ثانية وسؤال المحب نفسه عن مشاعر المحبوب
بعد أن تملكه فينة من الوقت . وقد قال العرب في هذا المعنى : « اذا صح الظفروقت
الغير » . ذلك أن المحبوب انسان له وجود متميز وهو ذو حرية . النزوع الى تملك هذه
الحرية مشكلة كبيرة . لو تم لأصبح الحبيب شيئاً مادياً وغدا الحب عطفاً أو ازدحام فتغير
معناه وخرج عن نطاق المحبة .

ان في الشوق والحب خدعة . كلما اقترب المحب من حبيبه نأى الحبيب على رغم
الوصال وابتعد بهذه الحرية . وقد أطلق العرب على هذا النوع من الحب لفظ **الخلافة** .
وهو الحب الذي وصل الى الغلب وهو العجاف بين القلب والعشا . ولكن الخلافة أيضاً معناها
الخداع لأن الحب يخدع الباب أربابه . وفي المثل « اذا لم تغلب فاخلب » ، أي اذا أحيك
الأمر مغالبة فاطلبه مخادعة . والخلبة الخداعة والخلاب الخداع الكذاب . ومنه البرق الخلب
الذي لا غيث فيه كأنه خادع . والخلب أيضاً السحاب الذي لا مطر فيه . ويعلق ابن قيم
على هذا اللفظ فيقول : والحب أحق ما يسمى بهذا الاسم لأنه يعمي ويصم ويخدع لب المحب
وقلبه .

خداع الحب هذا هو الذي يولد الوسواس والهم والغم . ولذلك نسب العرب الى
الحب بلابل فقالوا بلابل الحب وبلابل الشوق وهي الهم ووسواس الصدر وليس ذلك سهلاً .
انما هو المذاب اللازب . ولذلك سموا ما يلقاه المحب أيضاً تباريح الشوق وتباريح الحب
وتباريح الجوى وهي الشدائد والدواهي .

وقد يشمر المحب بالندم يساور نفسه وبالحزن تحجب سعابته صفاء بصيرته . وهذا
هو السدم فهو الحب الذي يتبعه ندم وحزن أو يشمر المحب كأنه في لجج من الاضطراب
والغفلة فهذه غمرات الحب التي تشبه غمرات الموت أي شدائده .

وكثيراً ما يتغير لون المحب اذا رأى محبوبه فجأة فيرتاح ويصفر لونه ويبهت .

وما هو الا أن اراها فجأة فابهت حتى لا أكاد أجيب

وهذا هو **الوهل** وأصله الفزع والروع يقال وهل يوهل وهو وهل ومستوهل .

والشجن من أسماء الحب لأن الشجن الحاجة حيث كانت وحاجة المحب أشد شيء الى
محبوبه .

قال الراجز :

اني سابدي لك فيما ابدي لي شجنان شجن بنجد
وشجن لي ببلاد السند

وقد مر قيام الحب على العوز وعلى الحاجة • ولكن للشجن معنى آخر وهو الحزن •
والحب فيه الأمران الأمران فيه الحاجة وفيه الحزن جميعاً •
وغالباً ما يساور المحب الألم ويلسع فؤاده • وهذا هو اللاعج • ويقال هوى لاعج
لحرقه الفؤاد من الحب •
والألم قد يجتمع معه المرض وهذا هو الوصب •

وأما الكمد واللذع والحرق والسهد والأرق واللف والحنين والاستكانة واللوعة
والفتون والغبل فهي جميعاً من أحكام الحب وآثاره •

وأما الداء المخامر فهو من أوصافه وسمي مخامراً لمخالطته القلب والروح •
وأما الغرام فهو الحب اللازم ومنه قولهم رجل مغرم من الفرم أو الدين والغرام أيضاً
الشر الدائم والمذاب ومنه قوله تعالى : « ان عذابها كان غراماً » •
والهيام أشد العطش وهو أيضاً كالجنون من العشق يقال هام على وجهه هياماً وهيماناً •
والتدليه ذهاب العقل من الهوى يقال دلّه الحب أي حيره •
والولة ذهاب العقل والتخير من شدة الوجد ورجل وآله وامرأة وآله ووالهة •
والتعبد غاية الحب وغاية الذل يقال عبده الحب أي ذلّه وطريق معبد بالأقدام
أي مدلل •

وأخر أنواع الحب الجنون • وأصل المادة من الستر في جميع تصاريدها • ومنه
أجنه الليل وجنّ عليه إذا ستره ومنه الجنين لاستتاره في بطن أمه ومنه الجنة لاستتارها بالأشجار
ومنه المجن لاستتار الضارب به والمضروب ومنه الجن لاستتارهم عن الميون بخلاف الانس •
فانهم يؤنسون أي يرون ومنه الجنة بالضم وهي ما استترت به واتقيت • وأجنت الميت
واريته في القبر فهو جنين • والحب المفرط يستر العقل فلا يعقل المحب ما ينفعه ويضره
فهو شعبة من الجنون •
على أن بعض الشعراء يرى الجنون أخف من العشق •

قالت جنت بمن تهوى فقلت لها العشق أعظم مما بالمجانين
العشق لا يستفيق الدهر صاحبه وإنما يصرع المجنون في العين

□ مجنون ليلى رمز العشاق :

ان كل عاشق قد أصابه طرف من اللمم أو مس من الجنون • ولكن قيس بن الملوح
هو الذي عرف بالجنون وهو رمز الحب المفرط في تاريخ الحب • ولسنا نريد الآن أن نشك

ولا أن نثبت ولا أن ندعي العلم الواسع والنهج العلمي كما فعل طه حسين في حديث الأربعاء
فإن كل ما صنع هذا الأديب الناقد واضح بين أخبار المجنون في كتاب الأغاني ، وإنما
نتخذ قيساً هذا الذي لانكش في أنه يمثل طائفة المشاق . فهناك ألف المشاق المجانين
من أشهرهم قيس بن الملوح وقيس بن ذريح وعروة بن حزام وغيرهم وغيرهم . ونظن أن
الذين لم تسجل أسماءهم كتب الأدب أكثر من هؤلاء المشاق .

ذكر الأصمعي (١١) أنه سأل أعرابياً من بني عامر عن المجنون العامري فقال : عن
أيهم تسأل فقد كان فينا جماعة رموا بالمجنون فمن أيهم تسأل فقلت عن الذي كان يشب
بليلى فقال كلهم كان يشب بليلى . ثم يستنشد الأصمعي الأعرابي شعراً لبعضهم
فينشده بعض القطع الشعرية الجميلة ثم يختم انشاده فيخاطب الأصمعي قائلاً حسبك
فوالله إن في واحد من هؤلاء لمن يوزن بمقلاتكم اليوم .

هذا معناه أن العقل في الحب هو الجنون نفسه .

قال الجاحظ : ما ترك الناس شعراً مجهول القائل قيل في ليلى إلا نسبوه إلى المجنون ولا
شعراً هذه سبيله قيل في لبنى إلا نسبوه إلى قيس بن ذريح .

نحن يهمنا إذن هذا الرمز الأدبي العاطفي في قيس بن الملوح . لقد نشأ مع ليلى
وهي صغيرة ذات ذؤابة يرعيان الماشية ويلعبان :

تعلمت ليلسى وهي ذات ذؤابة ولم يبد للآتراب من ثديها حجم
صغيرين نرعى البهم يا ليت أننا إلى الآن لم تكبر ولم تكبر البهم

العمل الفني سواء أكان شعراً أم رسماً أو موسيقى إذا أنجز خرج عن سيطرة الزمان
ولكن الإنسان قد يشعر إبانها بلحظة عميقة ينفذ فيها إلى أعماق الوجود وما فيه من ألفه
ومحبة كما شعر ذلك الراعي الصغير إذ بقيت تلك الذكرى ماثلة في نفسه أو ينفذ إلى أعماق
الوجود وما فيه من قرف وتقرؤ ونفور كما شعر فيلسوف الوجودية سارتر . ولكن الإنسان
كان من كان لا يلبث أن يرتد إلى حياته المادية التي هو مضطر أن يلبي حاجاتها وهو مالك
لأرادته ووعيه .

قد يقع بين الأحياء والقبائل والأسر نزاع أو عداوة كما وقع بين أهل روميو وجولييت
على رأي شكسبير وكما وقع بين شيمين ورودريك على رأي كورني وكما جاء التلميح إلى
ذلك في شعر المجنون ولكن الحب يزدرى ذلك كله ويرفع عنه يقول المجنون :

وقد لامني في حب ليلى أقاربي أخي وابن عمي وابن خالي وخاليا
يقولون ليلى أهل بيت عداوة بنفسي ليلسى من عدو وماليس

فهو يفدي ليلى بماله ونفسه . ذلك أن الحب يقوي الحب ويدعمه . ولو شعر قيس
بأدنى عزوف من ليلى عنه لانصرف عنها على الرغم من الحب الجارف . أنه مطمئن إلى
حبها له :

ولو كان في ليلي شدا من خصومة للويت اعناق المطي الملاويا

أراد قيس ذات يوم أن يزور ليلي فركب ناقته وسار بهما وهو مشغول البال • ولكن الناقة كان لها فصيل تحبه وتحن إليه فما إن شممت بضعف القيادة حتى ثنت عنانها آية إلى رضيعها ، ثم أدرك قيس أنها راجعة فردها إلى مقصده ولكن قيساً استغرق في تفكيره فرجعت الناقة إلى طريق عطنها مرة ثانية فردها أيضاً إلى غايته وهكذا فعل قيس وفعلت الناقة أربع مرات • وعندئذ نزل عنها وخلصها وترجع إلى فصيلها وسلك هو وحده الطريق إلى ديار الحبيب وغنى ذلك في شعره :

هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى واني وياها لمختلفان
هواي أمامي ليس خلفي معراج وشوق فلوصي في الغدو يمانني
هواي عراقي وتشتي زمامها لبرق اذا لاح النجوم يمانني
متى تجمعي شوقي وشوقك تظلمي ومالك بالعبد الثقيل يدان

هذا الشعر لمروة بن حزام من قصيدة طويلة له ولكن الشاعر الفارسي عبدالرحمن جامي في كتابه ليلي والمجنون ينسب القصة إلى المجنون •
ليلى الأنثى تلعب بالنار • فقد زارها قيس فأكرمت زيارته وحادثته ولكنها أرادت أن تعلم هل لها عنده مثل ما له عندها فجعلت تعرض عن حديثه ساعة بعد ساعة وتحدث غيره وظهرت إلى وجه المجنون قد تغير وامتنع وشق عليه ما فعلت فأنشأت تقول :

كلانا مظهر للناس بغضا وكل عند صاحبه مكين
تبلغنا العيون مقالتيها وفي القلبين ثم هوى دفين

فلما سمع هذين البيتين شفق شهقة عظيمة وأغمي عليه فمكث كذلك ساعة ونضحوا الماء على وجهه حتى أفاق وتمكن حب كل واحد منهما في قلب صاحبه وبلغ منه كل مبلغ ثم انصرفت عنه وهو من أشد الناس سرورا وأقرهم عينا •

جاء قيس منزل ليلي يطلب قيساً من نار وهو متلفع ببرد له من البرد فأخرجت ليلي له ناراً في عطبة فأعطته إياها ووقفتا تحدثان فلما احترقت العطبة أخذ خرقة من برده وجعل النار فيها فكلما احترقت خرقة أخرى وأذكى بها النار ثم انسابت النار إلى راحتيه دون أن يشعر • وقد لخص شوقي ذلك الحديث :

رب فجر سألتسه هل تنفست في السحر
وريجاح حسبتها جررت ذيلك العطر

ولكن ليلي تخشى عليه خطر النار فتقاطله :

ويج قيس تحرفت واحتياه وما شعر

هذا الحب يصاب بلعنة وأي لعنة • فقد لفسا الناس في حبهما وأرجفوا الأراجيف وذكروا لقاءهما ليلة الغيل اذ يقول قيس :

أبت ليلة بالغيل يا أم مالك لكم غير حب صادق ليس يكذب

وقد كرهت ليلى هذا البيت خشية الأقاويل .

ولما أتى قيس بن ذريح ليلى شغيفاً لسميه ابن الملوخ وشيله في جنون العشق قال لها :
ان الناس تأولوا كلامه على غير ما أراد فلا تكوني مثلهم . انما أخبر أنه رأى ليلة الغيل
فذهبت بقلبه لا أنه عناك بسوء فأطرقت طويلاً ودموعها تجري وهي تكفكفها ثم انتحبت وقالت
لابن ذريح : قل له بنفسى أنت والله ان وجدي بك لفوق ما تجد ولكن لا حيلة لي فيك .

ومع ذلك فقد حجبت ليلى وأهدر الوالى دم قيس ان تعرض لها ثم أكرهت على الزواج
من غيره . ولما أراد زوج ليلى الرحيل بهألى بلده بلغ المجنون أنه غاد بها فقال يخاطب
نفسه :

أزمعة للبين ليلى ولم تمت كانك عما قد اظلك غافل
ستعلم ان شطت بهم غربة النوى وزالوا بليلى ان لبك زائل

قيل ان قيساً سقم سقماً شديداً قبل اختلاطه حتى أشفى على الهلاك . فدخل اليه أبوه
يعمله فوجده ينشد هذه الأبيات ويبكي أحربكاً وينشج امرئ نشيج :

الا ايها القلب الذي لج هائما بليلى وليدا لم تقطع تمنائه
افق قد افاق العاشقون وقد أنى لعالك ان تلقى طيباً ثلاثه
فما لك مسلوب العزاء كانما ترى ناي ليلى مغرماً أنت غارمه
أجداك لا تنسيك ليلى ملمة تلم ولا ينسيك عهداً تقادمه

قيل : ووقت مستترا ينظر الى أظمان ليلى وقد رحل بها زوجها وقومها . فلما رأهم
يرتحلون بكى وجزع فقال له أبوه : ويحك انما جئنا بك متخفياً ليتروح بعض ما بك
بالنظر اليهم فاذا فعلت ما أرى عرفت وقد أهدر السلطان دمك ان مررت بهم فأمسك أو
انصرف . فقال ما لي سبيل الى النظر اليهم يرتحلون وأنا ساكن غير جازع ولا باك
فانصرف بنا . فانصرف وهو يقول :

ذاد الدمع حتى يظعن الحي انما دموعك ان فاضت عليك دليل
كان دموع العين يوم تحملوا جمان على جيب القميص يسيل

وتصبح الدنيا كلها ضيقة عليه كأنها حلقة خاتم ويشمر بفؤاده تتخطفه مغالب
الطير :

كان فؤادي في مغالب طائر اذا ذكرت ليلى يشد بهما قبضا
كان فجاج الأرض حلقة خاتم علي فما تزداد طولاً ولا عرضاً

وهو يتحرق بنار الفراق بعد أنس القرب :

وأدنيته حتى اذا ما سبيتني بقول يحل العصم سهل الأباطح
تناءيت عني حين لا لي حيلة وخلفت ما خلفت بين الجوانح

ومع ذلك فلتنمل ليلي ما بدا لها أو ما أكرهت عليه فليس بمغفّر لها ولا تائب عن حبها ولو نصحه الناصحون :

عفا الله عن ليلي وإن سفكت دمي فاني وإن لم تجزني غير عاتب (١٢)
عليها ولا مبد لليلي شكاية وقد يشتكي المشكي إلى كل صاحب
يقولون تب عن حب ليلي وذكرها وما خلّطني عن حب ليلي بتائب

قيل من المجنون بزواج ليلي وهو جالس يصطلي في يوم شات وقد أتى ابن عم له في حي المجنون لحاجة فوقف عليه ثم أنشأ يقول :

بربك هل ضمنت اليك ليلي قبيل الصبح أو قبلت فاهها
وهل رفت عليك قرون ليلي رفيف الاقحوانة في ندهاها

فقال اللهم اذ حلّفتني فنّم . قيل : فقبض المجنون بكلتا يديه قبضتين من الجمر فما فارقهما حتى سقط منشياً عليه وسقط الجمر مع لحم راحتيه ، وعض على شفتيه فقطعهما . فقام زوج ليلي مفموماً بفعله متمجّباً منه فمضى .

ان الجنون وقطع الشفة ليس مقصوداً على قيس بن الملوّح ولا على الشعراء . وينبغي ألا نستغرب ذلك . فمن المعلوم أن الرسام الهولندي الشهير فان خوخ قطع أذنه وقدمها إلى صديقه ثم رسم نفسه مضطرباً الوجه والأذن . والجنون فنون .

يذكر رواية الأدب أحوال المجنون وهيامه في البراري ولكنهم يفتلون نفسية ليلي التي بقيت تحب قيساً بعد زواجها . كيف كانت حياتها مع زوجها وهل كانت عند الوصال تفكر في هذا الزوج أو تمنّض عينيها لتفكر في ابن عمها . كل ما نقرؤه أنها كانت دائمة الذكر له على الرغم من غناها . ذكروا أن رجلاً خرج إلى ناحية الشام وما يلي تيماء والسراة وأرض نجد في طلب بغية له فإذا هو بغيمة قد رفعت له وقد أصابه المطر فعدل إليها وتنحى فإذا امرأة قد كلمته فقالت : انزل . فنزل . ويحدثنا الرجل فيقول : وراحت أبلهم وغنهم فإذا أمر عظيم فقالت : سلوا الرجل من أين أقبل ؟ قلت من ناحية تهامة ونجد . فقالت : ادخل أيها الرجل . فدخلت إلى ناحية من الغيمة . فأرخت بيني وبينها ستراً ثم قالت : يا عبدالله أي بلاد نجد وطئت ؟ فقلت : كلها . قالت : فبمن نزلت هناك ؟ قلت : ببني عامر . فتنفست الصعداء ثم قالت : فبأي بنسي عامر نزلت ؟ فقلت : ببني الحريش . فاستعبرت ثم قالت : فهل سمعت بذكر فتى منهم يقال له قيس بن الملوّح ويلقب بالمجنون ؟ قلت : بلى والله ، وعلى أبيه نزلت وأتيتته فنظرت إليه يهيم في تلك الفيالي ويكون مع الوحش لا يعقل ولا يفهم إلا أن تذكر له امرأة يقال لها : ليلي فيبكي وينشد أشعاراً قالها فيها . قال :

نرفعت الستر بيني وبينها فإذا فلقة قمر لم تر عيني مثلاً . فبكت حتى ظننت والله أن قلبها قد انددع فقلت : أيتها المرأة اتقي الله فما قلت بأساً . فمكثت طويلاً على تلك الحال من البكاء والنعيب ثم قالت :

آکادمی علوم
جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان
انستیتوی خاورشناسی

امیر خسرو دهلوی مجنون و لیلی

متن علمی و انتقادی و مقدمه از

طاہر احمد اوغلی محرم اوف

مسکو ۱۹۶۵

آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان
انستیتوی خاورشناسی

انستیتوی زبان و ادبیات بنام نظامی گنجوی

نظامی گنجوی لیلی و مجنون

متن علمی و انتقادی و پی و اهتمام

از دکتر علی اوغلی علی اصغر زاده

ف. بابایف

مسکو ۱۹۴۰

الا لیت شعری والخطوب کثیره متی رحل قیس مستقل فراجع
بنفسي من لا يستقل برحله ومن هو ان لم يحفظ الله ضائع

ثم بكت. حتى سقطت منشياً عليها فقلت: من أنت يا أمة الله وما قصتك قالت: أنا لیلی
صاحبتہ المشؤمة والله عليه غير المؤنسة له. فما رأيت مثل حزنها ووجدتها عليه قط .

لقد ملك زوج لیلی جسمها ولكنه لم يملك روحها .
أما قیس فما زال يتخبط في الفياقي والأودية والنجود اذا رأى ظبية مصيدة فداها
بغنمة أو قلووس لشبهها بلیلی .

انه يعرف قيمة السیاحة وقيمة الشعر في تخفيف تباريح وجده قبل أن ينوء بوظيفة
الفن فلاسفة الفن .

فما اشرف الايفاع الا صباية ولا انشد الاشعار الا تداويا
ومع ذلك فقد بقي في نفسه خيط من الأمل على الرغم من اليأس القاتل :
وقد يجمع الله الشيتين بعدما يظنان كل الظن الا تلاقيا

آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان
انستیتوی خاوندشناسی

عبدی بیگ شیرازی
خواجہ زین العابدین علی نوبدی

مجنون و لیلی

مقابلہ وتصحیح دستنویس مؤلف
بانتسخہ سنہ ۱۰۶۱ھ
ومقدمہ از

ابوالفضل الماسمی اوقلی مجنون

۱۹۶۶

لیللی و المجنون الحب الصوفي

تأليف

الشاعر الفارسي جلال الدين رومي

ترجمة وتقديم

الدكتور محمد زيني جلال

ابنيس ده كوراء الدولة في الادب الفارسي من السوربون
مدرس الادب الفارسي جامع القاهرة وبرايم

١٩٥٤

مكتبة المطبع والنشر
مكتبة الانجمن المصنعة
١٩٥٤ (مطبعة مطبوعه)

ولكنه يخلط عليه عقله • أول الاختلاط أنه أضاع حس الزمن والمد :

أصلي فما أدري إذا ما ذكرت لها اثنتين صليت الضحى أم ثمانيا

ثم يفقد حس التوجه :

أراني إذا صليت يمتنع نحوها بوجهي وإن كان المصلي ورائيا
وما بي أشراك ولكن جبهها كهود الشجا أعياء الطيب المداويا

ثم يفقد حس المكان :

روي صاحب «الكشكول» أن المجنون مر على منازل ليلي بنجد فأخذ يقبل الأحجار
ويضع جبهته على الآثار فلأموه على ذلك فعلم أنه لا يقبل في ذلك إلا وجهها ولا ينظر إلا
جمالها • ثم روي بعد ذلك في خبر نجد وهو يقبل الآثار ويستلم الأحجار فليم على
ذلك وقيل له : أنها ليست من منازلها فأنشد :

لا تقل دارها بشرقى نجد كل نجد للعامرية دار
فلها منزل على كل أرض وعلى كل دمنة آثار



وسواء أصحت هذه الرواية عن المجنون أم لم تصح فهي تمثل حالة نفسية في شدة
المشق والهيام أبرع تمثيل .

□ الحب الصوفي :

ان نكبة المجنون هنا تبدو ذات مغزى فلسفي أو صوفي وهو أن الحب يحمل في نفسه
غايته . فالمرء يحب للحب نفسه ويتجاوز صفة التعلق بمحبوب مسمى الى حب الحب الى حب
الوجود والتكامل وان خاسر هذا الحب الهلاك والردى .

وعندنا أن الصوفية انتبهوا لقصة المجنون هذه وأفادوا منها في حبهـم الصوفي الذي
يشمل الكائنات ولكنه يتجاوزها . لتشرح بعض الشيء ما جنحوا اليه ولنفرض مثلاً أن
مستهماً بالقطع الموسيقية أحب سنفونية مشهورة وسمى فعصل بسهولة على تسجيلها ثم أحب
ثانية وثالثة وهلم جرا وحصل على تسجيلاتها جميعاً فهو في نهاية الأمر قد حصل على قطع
موسيقية جميلة مسجلة ولم يحصل على سر الابداع وجوهر الالهام في التأليف الموسيقي .
وكذلك شأن المحب فهو يسمى نحو حبيب أو أحباء ولكنه لا يملك سر الجمال ولا اكسير
الحب انهما يبتحيان متجاوزين للظواهر انهما في القلب الانساني .

وهكذا يمي الصوفي أو الفيلسوف في قصة المجنون غير ما يميه الأديب محقق الأخبار
ومحصنها أو الزميت الذي يرى في القصة الأخيرة اشارة الى وحدة الوجود وليس الأمر
كذلك وانما المراد في هذا الحديث وحدة الشهود .

وأياً كانت الفحوى لحب قيس فأننا لانستغرب كيف ارتكز فريق من الصوفية على
أخبار المجنون ليصوغوا منها أثراً فنية رائعة وخالدة مثل نظامي كنجوى (ليلي ومجنون)
وأمر خسرو دهلوي (مجنون وليلي) وعبد الرحمن جامي (ليلي والمجنون مترجم الى
العربية) . وعبدي بيك شيرازي (مجنون وليلي) فالعشق منقبة من مناقب الانسان
عندهم وخاصة من خصائصه . ولكنه يستلزم العفة والطهر ويقرب من الله حين يعتمد على
القلب بعد اعتماده على العقل ، اذ العقل يدرك لحقائق في مدى واسع هو مدى الظواهر
والعلوم ولكنه يفسح بعد ذلك في المجالات والآفاق لمواهب القلب وطاقات البصيرة .

وعدا الصوفية فقد عالج شوقي أخبار المجنون في مسرحيته المشهورة كما وصلت تلك
الأخبار حتى الى الشاعر الفرنسي الحديث أراغون فسمى أحد دواوينه في زوجته «مجنون
الساء» تشبيهاً لنفسه بقيس بن الملوّح . وشتان ما بين المجنونين .

وهكذا انقلبت لعنة الحب لدى المجنون الى نعمة رغبة التشبه به في الحب ولو مجازاً
والى نعمة العرفان بالله عند الصوفية الذين هم أشد اندفاعاً وأكثر اصطلاماً في الحب .

لقد بدأنا كتابة هذا الحديث ونحن راغبون في عرض آراء الصوفية عن الحب وفي الموازنة
بين مأساة المجنون ومأساة العلاج التي انتهت الى الصلب والقتل ضمن مؤامرة ظالمة ولكن
فات وقت الموازنة . ومع ذلك فقد يفيد في الخاتمة أن أشير الى بعض أقوال أبي المغيث (١٣)
الحسين بن منصور :

لو ألقى مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت ، واني لو كنت يوم القيامة في النار لأحرقت النار ، ولو دخلت الجنة لانهدم بنيانها •

عجبت لكلي كيف يعمل به بعضي ومن نزل بعضي ليس تحملني أرضي
لئن كان في بسط من الأرض مضجع فقلبي على بسط من الأرض في قبض
وهو يمر في سوق بغداد ويصيح :

يا أهل الاسلام أغثوني فليس يتركني ونفسي فأنس بها ، وليس يأخذني من نفسي فاستريح منها وهذا دلال لا أطيعه ثم ينشد :

حويت بكلي كل كلك يا قدسي تكاشفني حتى كأنك في نفسي
القلب قلبي في سواك فلا أرى سوى وحشتي منه وأنت به أنسي
فها أنا في حبس الحياة ممنوع عن الانس فأقبضني اليك من الحبس

ولما قدم الى الصلب فهل يجزع ؟ هل يشتم جلاديه ؟ هيهات ! انه يباركهم فيقول في جملة دعائه :

هؤلاء عبادك اجتمعوا لقتلي تمصباً لدينك وتقرباً اليك فاغفر لهم • فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا • ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت • فلك الحمد فيما تفعل، ولك المجد فيما تريد • ثم سكت وناجى سراً • ويقول الراوي ابراهيم بن فاتك : فتقدم أبو الحارث السيف فلطمه لطمه هشم أنفه وسال الدم على شبيهه • فصاح الشبلي ومزق ثوبه ، وغشي على أبي الحسين الواسطي وعلى جماعة من الفقراء المشهورين وكادت الفتنة تهيج ففعل الحرس ما فعلوا •

أو ليس السهروردي مقتول حلب يصور أحوال الصوفية في قصيدته المشهورة التي منها:

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح
ركبوا على سفن الوفا ودموعهم بحر وشدة شوقهم ملاح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه حتى دعوا وأتاهم المفتاح
حضرُوا وقد غابت شهود ذواتهم فتهتكوا لما راوه وصاحوا

ويختتم قصيدته بالبيت المشهور :

وتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم ان التشبه بالكرام فلاح

وأما لهم انهم مجانين ! انهم مجاذيب ! شأنهم كشأن مجاذيب الرقيقة ومجانين العلو الذاتي وعشاق المجد المؤمل وأحباب الخلود الانساني •

□ الانسان قطب المحبة :

والخلاصة أن المحبة في التراث العربي الاسلامي قطبها الانسان سواء كان محباً للانسان أو كان محبوباً من أخيه الانسان وسواء كان حبه لله أو كان حبه الله له أو كان الحبان مشتبهين فلا بد من أن يلم به ذلك الحب وأن يغمره بنوره المتألق المتعدد الألوان . على أن غمرة النور هذه تؤدي الى النشوة والمنفوان أو الى التبريح والاصطلام هذا لولا النزعات الباغية المدوانية في الميدان السياسي كالنازية والصهيونية . وربما كان الشاعر الكبير محمد اقبال على مكانة الحب في التراث حين قال: (١٥)

لم الق في هذا الوجود سعادة كمودة الانسان للانسان
لما سكرت بغمرها القدسي لم احتج الى تلك التي في العنان
عبدالكريم اليافي



□ الحواشي :

١ - البقرة (٢) - ٢٢٣ .

٢ - القمر (٥٤) - ٣١ .

٣ - الأحزاب (٢٣) - ٢٣ .

٤ - جزء من شطر بيت مشهور ساد مثلاً وهو :

إذا قالت حذام فعدوفاً فان القول ما قالت حذام
ينسبه صاحب لسان العرب الى وسيم بن طلق ويقال لنجيم بن صعب وحذام امراته .

٥ - شطر من بيتين تسلم بن الوليد :

كانت بلهنية الشبية سكرة فصحت واستأنفست سكرة مجمل
وقصدت أنتظر النساء كراجل عرف المحلل فبات دون المنزل
٦ - جزء من بيت نصيب بن دباح يصف بكاء ورقاء :
ولكن بكت قبلي فبيج لي البكا بكاهما فقلت اللعل للمتقدم

وقبله بضعة أبيات نورد منها :

ونبهه شولسي بعد ما كنت نالما
بكت شجوها تحت الدجى فتساجمت
فتوف الفصحى مشفوفة بالترنم
بكت شجوها تحت الدجى فتساجمت
بسمدى شليت النفس لبسل التندم
فلو قبل بكاهما بكيت صباية

٧ - مطلع معلقة غنطرة وهو أشهر من يشار إليه .

٨ - جزء من بيت المتنبي :

وان تكن قلب الغلباء عنصرها فان في العنبر منسى ليس في العنبر

٩ - ينشر صديقنا الأستاذ عبدالكريم زهور « كتاب المحبة » تأليف أبي اسحاق ابراهيم بن عبدالله بن الجنيد الطنلي على صفحات مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق .

هذا وقد ألف الدكتور محمد حسن عبدالله كتاباً بعنوان « الحب في التراث العربي » ونشره في سلسلة الكتب الثقافية التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت .

١٠ - لا يبعد أن تكون الأبيات لأبي نواس وهو ما هو في الاطلاع على أسانيد الحديث . والأسماء الواردة في الشعر جميع أصحابها من رواة الأحاديث وهم :

١ - الخفاف ذو أبو مخلد نطاء بن مسلم من أهل حلب مات سنة ١٩٠ هـ .
الانساب و خلاصة تهذيب الكمال ٢ / ٢٣١

ب - وائل بن حجر بن سعد مسروق دوى عن النبي ﷺ مات في ولاية معاوية .
تهذيب التهذيب ١١ / ١٠٨

ج - خالد بن مهران الهذلي البصري أبو المنازل مات سنة ١٤٠ أو ١٤١ هـ .
الانساب ٨٦/٤ و خلاصة تهذيب الكمال ٢٨٤/١

د - جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام صحابي مشهور عرف بكثرة حديثه .
خلاصة تهذيب الكمال ١ / ١٥٧

هـ - مسعر بن كدام أبو سلمة الكوفي أحد الأعلام مات سنة ١٥٣ هـ .
خلاصة تهذيب الكمال ٢٢/٣

و - عامر - لعنه أراذ عامراً الشعبي ولا يوجد فيه من يصرح باسمه في الرواية نظر أخباره في تاريخ دمشق (انصاف - ناله) توفي سنة ١٣٨ هـ .

ز - ابن جريج هو عبدالملك بن أبي بكر بن عبدالرحمن مات في أول خلافة هشام .
خلاصة تهذيب الكمال ٢ / ١٧٥

ح - سعيد بن المسيب بن مسروق دوى عن النبي ﷺ
تهذيب التهذيب ١١ / ١٠٨

ط - قتادة بن دعامة السدوسي أبو الخطاب البصري أحد الأئمة توفي سنة ١٢٧ هـ .
خلاصة تهذيب الكمال ١ / ٢٨٤

١١ - أخبار الجنون الواردة مأخوذة من الألفاني ومن تزيين الأسواق .

١٢ - كتاب الزهرة .

١٣ - كتاب أخبار الحلاج وديوانه .

١٤ - ترجمة السهروردي في « إرشاد الأديب » .

١٥ - إيوان الجبال : مقتارات من شعره نظم الصاوي علي شعلان ص ١١٣ .

★ ★ ★

الإمام الطبري

ومنهجه العلمي في التفسير

٢

د. محمد فتحي الدريني

مقدمة :

بيننا في المقال السابق ، أن الامام الطبري ، قد بدت شخصيته العلمية ، في موسوعة تفسيره ، قوية ، متميزة تجاه « المأثور » بوجه خاص ، نقداً ، وتمحيصاً ، وترجيحاً ، ورفضاً أحياناً ، بالحجة والدليل ، مما ينفي عنه صفة المدون للمأثور ، لجمعه بين « الرواية والدراسة » (١) أو « الأثر والرأي » في التفسير ، جمعاً محكماً ، وهو ما تقتضيه طبيعة النص القرآني نفسه ، باعتباره ذا خصيصةيتين :

أولاهما : أنه نص موحى به من الغيب ، فتفصيل كليه ، وبيان مجمله ، وتقييد مطلقه وتخصيص عامه (٢) ، وما احتفت بنزول آيه ، من ظروف ، وما سبقه من أسباب ودواع ومناسبات ، مما يعتبر قرائن ودوال تسعف على تمييز أو ترجيح المعنى المراد منها ، وباعتبار أن سبب النزول هو أول ما ينطبق عليه معنى الآية التي لابسها ، أو تقدمها ، دون أن يكون لهذا السبب من أثر على تحديد شمول معناها أو حكمها ، إذ « العبرة بمضموم اللفظ لا بخصوص السبب » تحكيمياً للمنطق اللغوي الذي هو الأصل ، وهو ما التزم به الامام الطبري ، كما بينا ، أقول كل أولئك يفتقر بطبيعته الى « المأثور » في تبينه ، بداهة ، والسنة - بما هي وحي معنى - هي الموكول اليها . هذا البيان فيما اختص الله تعالى نبيه ببيانه ، كما وكل اليها « التبليغ والتنفيذ » بقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليه من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » (٣) وقوله عز وجل « لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٤) وقوله جل ثناؤه - : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ، ما نزل اليهم ، ولعلهم يتفكرون » (٥) وهذا ما أولاه الامام الطبري عنايته البالغة ، على نحو لم يجاره فيه السابقون واللاحقون . كذلك لا سبيل الى الوقوف على « أسباب النزول » الا من خلال المأثور ، إذ لا يمكن معرفة وقائمه الا من قبل من عاصرها وشاهدها .

والخصيصة الثانية ، أن القرآن الكريم قد نزل بلسان عربي مبين ، فاتخذ من قوانين اللغة ، وخصائصها في البيان ، أداة وأسلوباً للتعبير عن معانيه ، فكان الأصل أن دلالة النص القرآني على معانيه ذاتية ، ما لم يكن ثمة معاكسة أخرى تقوم بها الحجة لصرف النص عن ظاهر معناه .

هذا ، وقد اشتقت هاتان الخصيصتان من قوله تعالى : « نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين » (١) .

غير أن تصرف النص القرآني في وجوه البيان ، وعلى مستوى رفيع من البلاغة ، قد جملة عميق المدارك ، بحيث أضحي المعنى اللغوي الظاهر - كما يقول الامام الغزالي (٢) - لا يفني ، لما ينطوي عليه هذا النص من المعاني ، وبمعيد المرامي ، فضلاً عما تضمنت آياته الكونية من اشارات ذات صلة بمظاهر ابداع الخلق الالهي ، في الكون والانسان ، بل وفي الآفاق ، لقوله - جل ثناؤه : « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق » (٣) وقوله عز وجل « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (٤) ومن هنا ، كان للعقل أو التفكير العلمي مدخل في التفسير القرآني ، على ضوء ما تضمنته آياته ، ولا سيما الكونية منها ، من دقيق المعاني والاشارات ، مما يتعلق بعلم الخليفة في بدئها ومنتهائها ، وان كان استيفاء ذلك ، أو الاحاطة به غير ممكن ، اذ لا يحيط بالخليفة واسرارها علماً الا الذي انشأها ، عز وجل : « وما أوتيت من العلم الا قليلاً » (٥) بدليل أن العقل الانساني ما فتىء يبذل طاقاته الهائلة ، في سبيل اكتشاف مخبوء هذا الكون وآفائه ، وموجوداته ، وقوانينه ، ويقت كل يوم منها على جديد ، وهذا ما سنتناوله مفصلاً في هذا المقال ، مدعماً بالأدلة ، وآراء الأئمة من الأصوليين والفقهائين .

على أن دقائق المعاني ، وأسرار التشريع ، شيء وراء ظاهر التفسير ، ولذا ترى العلماء يطلقون عليه اسم « الباطن » (٦) . وأيضاً ترى البلاغيين يطلقون على « اللوازم العقلية » للنص العباري ، عبارة « معنى ذلك المعنى » (٧) وهو ما اشتق منه الأصوليون « الدلالات العقلية » للنص القرآني التي تنهض بتلك اللوازم ، وهي مقصودة للشارع قطعاً ، فأضحى النص القرآني - بما تمت صياغته على أرفع مستوى عرفته البلاغة - ذا دلالات عقلية ، فيما عدا المعنى اللغوي الظاهر ، هذا فضلاً عن الحكمة الغائية للنص ، وأسرار التشريع ، مما لا يتناوله منطوقه ، وإن كان متسقاً مع منطق العام . ذلكم هو تاويل ما للعقل أو الرأي أو التفكير العلمي من مدخل في التفسير القرآني ، قد اقتضته طبيعة النص القرآني نفسه ، وخصائصه الذاتية في البيان ، وصياغته الفريدة التي دبرت الأمر في حقائق معانيه ، وعميق أسرارها ، وبمعيد مراميه ، مما يستلزم أعمال الرأي في استخلاصها ، كما ترى ، والا كان اهدارها ، وهو أمر محرم شرعاً ، لأنها معان الهية قد فرض الله تعالى تدبرها ، وتمثلها واستنباطها ، لقوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه » منهم (٨) والعلماء متفاوتون في ذلك ، مدارك وملكات ، وهو ما أشار اليه الامام ابن رشد بقوله : « والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن - أي المعاني الدقيقة التي يستقل بادراكها العلماء المتخصصون - هو اختلاف نظر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق » (٩)

وهو ما اضطلع به الامام الطبري في تفسيره الجليل ، بجمعه بين الاثر والراي على ما سيأتي تفصيل القول في مقامه .

واشرت كذلك - في المقال السابق - الى ان ما يمتاز به الامام الطبري فيما يتعلق باعتماده ارضية النص القرآني أولا - وهو المعنى الظاهر المتبادر منه - ليكون منطقاً أساسياً للاجتهاد بالراي ، استبطاناً لمعناه ، واستكناها لأسرار تشريعه ، واستخلاصاً لما يستهدفه من حكمة غائية - وهي عنصر عقلي خالص تتصل بمنطق التشريع ، وان لم ينصح عنها منطوقه - كما أسلفنا - توسيعاً لمضاد النص القرآني على ضوء من منطق ، بما يستغرق كافة طاقاته الدلالية - اللغوية والعقلية على سواء - أقول : يمتاز الامام الطبري باعتماده ارضية النص القرآني ، منطقاً أساسياً لاجتهاده برأيه فيه ، ليتقني بذلك مواقع الغلط في التفسير ، او الغلط المنهجي في الاجتهاد ، ليكون استبطان دقات معاني النص في ضوء ظاهره ، لا يناقضه ، وهذا أصل منهجي عتيق يجمع بين منطق اللغة ، ومنطق المعاني ، كما ترى ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي بقوله : « ولا مطمع في الوصول الى الباطن ، قبل احكام الظاهر » (١٥) .

هذا ، وثمة ميزة أخرى في منهج الامام الطبري ، فيما يتعلق بمنطق اللغة ، وجمعه بين ظاهرها ومنطق ما نهضت به دلالاته من معان ، أنه يصطنع من افصح كلام العرب شعراً ونثراً ، وابلغ الشواهد المشهورة التي ظفرت بالسيرورة ، دون النادر منها - أقول يصطنع من ذلك ما يضمنه على توجيه تفسيره ، ربطاً منه لافصح الشواهد ببلاغة القرآن العظيم واعجازه ، لأنه يرى - وبحق - أن النص القرآني - بما يتسم به من ظاهرة الاعجاز البياني ، - يستلزم حتماً وبالضرورة ، أن يستشهد على تحديد معاني الآي وأسرارها ، بما يناسب هذه الظاهرة ، من بليغ القول ، وفصيح الكلام ، لتكون أداة التفسير على مستوى هو أقرب ما يكون مناسبة لمستوى النص المفسر ، بلاغة وقوة بيان ، وهذه « الميزة » لم نستخلصها نحن استنتاجاً من منهجه ، بل لقد عبّر عنها الامام هو نفسه صراحة بقوله : « ان كتاب الله - جل ثناؤه - نزل بافصح لغات العرب ، وغير جائز توجيه شيء منه الى الشاذ من لغاتها ، وله في الافصح الأشهر ، معنى مفهوم ، ووجه معروف » (١٦) .

هذا ، وثمة ميزة أخرى استأثر بها الامام الطبري ، في منهجه العلمي ، تتصل بأصل المنطق اللغوي ، أن ما زخرت به موسوعة تفسيره من « البحوث اللغوية القيمة التي تعكس لنا ضلوعه في اللغة ، بل إمامته فيها ، قد اتخذ هذه البحوث مجرد وسيلة تسمفه في تبين ما انطوى عليه القرآن الكريم ، من حقائق المعاني ، واستجلاء أسرارها - بما هي مقومات هدايته ، وتشريعه ، ومقاصده - فكانت تلك البحوث اللغوية التي تزخر بها موسوعته - وقد أحييت كثيراً من المفردات ، والشواهد القديمة - غير مقصودة لذاتها ، كيلا ينقلب التفسير مجلى لغضايها اللغة ، وقواعد النحو ، وبذلك يستمر المعنى القرآني في تضاعيفها ، أو ينتفي ، على النحو الذي يرى في بعض التفاسير الأخرى ، بحيث تجد فيها كل شيء الا التفسير ، ولعل أوضح مثال على هذا ، تفسير أبي حيان - ذلك ، لأن الامام الطبري - على ضلوعه في اللغة - انما كان يعنيه في المقام الأول ، توجيه تفسيره

توجيهها علمياً يجلي به حقائق التنزيل ، وأسرار الهداية الإلهية ، بما يقربها الى النفوس البشرية ، باعتبار أن من أبرز خصائص النص القرآني ، أنه يخاطب النفس الانسانية حيثما وجدت ، على ما بينا في المقال السابق . هذا وجه .

ووجه آخر ، أنك ترى الامام الطبري - وقد وقف موقفاً حازماً ، جاداً ، موضوعياً ، تجاه الآراء الماثورة التي تتعلق بتحديد مدلولات المفردات ، أو معاني التراكيب ، بما يستشهد أربابها بشواهد من الشعر القديم - يعقد بحوثاً لغوية ، بقصد ترجيح الرأي الذي يعتمد أهلها وأفصحها ، مما يؤكد ما قررنا آنفاً ، أن بحوثه اللغوية إنما عقدت لا لذاتها ، بل لاتخاذها وسيلة أو دليلاً ، لترجيح أصح الآراء وأقواها بعد مقارنتها ، بما يعتمد على أفصح ما تنتجه تلك البحوث ، طلباً للوصول الى الحق القرآني ، وقد عقدنا فصلاً خاصاً في هذا المقال ، يبين منهج الامام الطبري ابان استدلاله بالمنطق اللغوي في تفسيره .

هذا ، وبيننا في المقال السابق أيضاً ، أن الخطاب الإلهي الذي اشتمل عليه النص القرآني ، صراحة ، أو دلالة ، يستغرق كافة وجوه النشاط الانساني توجيهها وهيمته ، بما يستقيم بهما أمر الحياة الانسانية في جانبها العملي في كل عصر ، وهي متغيرة الظروف ، نتيجة حتمية لسنن اجتماعية وكونية ثابتة ، مما يؤذن بضرورة دراسة هذه السنن ، اذ لا يتم تفسير القرآن الكريم في هذا الجانب الا بإدراكها علمياً ، مما يستلزم أيضاً ، اختلاف مدى العلم بمضمون النص القرآني ، تبعاً لاختلاف ثقافة المفسر ، وسعة مداركه التي يحددها مبلغ ما وصل اليه التقدم العلمي في عصره ، ويتفاوت المفسرون في ذلك تفاوتاً بعيداً على مدى العصور .

وبينا كذلك ، أن القرآن العظيم قد انصرفت عنايته - من خلال عقائده ، وعباداته ، وتعاليمه ، وأدابه ، وتشريعاته - الى « تحقيق التوازن » بين مطالب الانسان المادية ، ومطامعه الروحية ، ذلك ، لأنه يرى أن « المشكلة الحقيقية في الحياة الانسانية ، مركزة في اختلال هذا التوازن ، أو فقدانه ، تغليباً للمادة ، أو اسرافاً في أمر المطامع الروحية بما يحمل على ازدياد الحياة الدنياه ، أو اعتزالها ، وهو على النقيض مما تقتضيه الفطرة ظاهراً وباطناً ، وتحقيق « التوازن » يتم صلاح الانسان ، وهو بدء منطقي ، اذ لا يتم اصلاح شؤون الدنيا ، وتعمير الكون ، الا بصلاح الانسان المتوازن المهيمن عليه ، والمستخلف فيه استخلاقاً واقعياً بيننا ، ولذا كان المفسر أقرب الى تبين الحق القرآني ، كلما ازداد خبرة بشؤون ودقائق النفس الانسانية ونوازعها ، لما تقوم تعاليم القرآن الكريم على أساس خبرة الذي فطرها ، لقوله تعالى : « الا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير (١٨) » ، ولقوله عز وجل « ولقد خلقنا الانسان ، ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليها من حبل الوريد (١٩) » ولقوله عز شأنه « وفي أنفسكم أفلا تبصرون (٢٠) » ولذا أشرنا الى « أن الذي فطر الفطرة ، هو الذي أنزل الشرع على قدرها » والامام الطبري كان محصلاً لكثير من فروع العلم السائدة في عصره ، بل ومتفوقاً فيها ، حتى بلغ في كل منها درجة الامامة على سواء ، هذا فضلاً عن كونه ذا شخصية علمية تتمتع

بالأصالة ، واستقلال الرأي ، وتنقسم بالجدية والانصاف ، والموضوعية ، فتراه ينكر الابتداع في الدين ، عن طريق التفسير ، أو التعصب للمذاهب الدينية المتطرفة ، والأفكار الخاصة المتبناة مسبقا ، بما تحصل أصحابها على تطويع المعنى القرآني تأويلا مستكرها ، لتدعيمها ، مما يؤذن باتباع الهوى والغرض ، أو التقول على الله في كتابه ، وتشويهها أو اطراحا لحقائق المعاني في القرآن العظيم ، وهذا من أكبر الكبائر .

تلكم هي مميزات في معالم منهجه العلمي في التفسير ، بإيجاز ، مما ترى معظمه مفصلا في هذا المقال ، ومدعما بالأدلة وآراء الأئمة .

أما مأخذنا على الامام الطبري التي أوردناها في المقال السابق ، مما يتعلق ببعض ما تناولناه بالبحث من معالم منهجه ، فذلك ما اعتمدنا من مبدأ عدم جواز الخروج عن أقوال السلف ، من الصحابة والتابعين وعلماء الأئمة من بعدهم باطلاق ، وبيننا أن في المسألة تفصيلا عند جمهور الأئمة ، فاما أن تكون هذه الأقوال متحدة في مسألة معينة ، أو في تفسير آية كريمة ، فذلك هو « الاجماع » وهو حجة بلا ريب ، لكونه قرينة على الحق ، والصواب ، وبعبارة أخرى أن يكون هذا الاجماع قائما على أساس من الخطأ أو الوهم ، أو الكذب ، وأما أن يشبث أن أقوالهم كانت « سماعا » عن النبي - ﷺ - فتكون حجيتها ليست مستمدة من ذاتها ، بل من مصدرها ، وهو السنة ، وأما أن يقوم الدليل على أنها مجرد آراء للسلف قد ارتأوها ، لاختلافهم فيها اختلافا بعيد المدى - كما يقول الامام الغزالي (٢١) - مما يدل على أنها لم تكن تلقيا من الرسول - ﷺ - فهذه الأخيرة لا تزايها الاحتمالات التي لا تقوى على أن توليها الحجة القاطعة الملزمة ، فلا يوصد بالتالي باب الاجتهاد بالرأي دونها - لأمر :

أولا - ان الصحابة - رضوان الله عليهم - خاضعون بالضرورة للناموس العام الذي يخضع له كل مجتهد ، من أنه يخطئ ويصيب ، دون استثناء ، لقصور الطاقة البشرية عن أصابة ما هو الحق عند الله تعالى ، في كل رأي مجتهد فيه ، باطلاق ، لأنه غيب ، وهو ماقرته السنة : ، اذا اجتهد الحاكم فأصاب ، فله أجران ، واذا أخطأ ، فله أجر (٢٢) وهذا خطأ قصوري ، لا تقصيري ، ولذا كان مأجورا لا مأزورا .

ثانيا - ان عدم الخروج عن أقوال السلف ، دليل عدسي ، اذ لا يلزم أن يكون الخروج عن آرائهم الاجتهادية مظنة للخطأ ، أو مجافاة للعق والعدل ، اذ العبرة في ذلك بقوة الاستدلال .

ثالثا - لو قلنا بحجية آرائهم الاجتهادية باطلاق ، ووجوب التزامها ، لكانوا رسلا وأنبياء ، لا ينطقون الا عن عصمة ، ولا عصمة الا لله ورسوله .

رابعا - ان القول بحجية آرائهم الاجتهادية ولزومها باطلاق - على ما ذهب اليه الامام الطبري - يستلزم أن تكون دلالات القرآن الكريم على معانيه محدودة ، وهي تلك التي عرفها الصحابة أو السلف ، وتبينوها فحسب ، والواقع غير ذلك ، لأن دلالات القرآن الكريم عميقة ، ومداركه جملة لا تعد ولا تنقضي ، وفي هذا المعنى يقول

الامام الغزالي : « فاما الاستيفاء (الاحاطة بكافة معانيه وأسراره علما ، فلا مطمع فيه ، ولو كان البحر مدادا والشجر أقلاما ، فأسرار كلمات الله لا نهاية لها ، فتنفذ الأبحر قبل أن تنفذ كلمات الله » (٢٣) ، فكيف تكون مقصورة على عصر معين ؟

خامسا - على أن ما ثبت من أقوال الصحابة أنه « سماع » عن النبي - ﷺ - فيما يتعلق بالتفسير ، وفيما للرأي فيه مجال ، فذلك أمر لا بد منه أولا في ظاهر التفسير ، فقط ، ليتقي به مواضع الغلط ، غير أن ما وراء ذلك ، يتسع للفهم والاستنباط (٢٤) المتجدد ، اذ لا مطمع للوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر (٢٥) « ولأن ظاهر التفسير لا يفني ، وليس هو منتهى الادراك فيه » (٢٦) .

مذا وثمة فرق بين دقائق المعاني ، وظاهر التفسير (٢٧) ، فاذا اشترك العلماء في ظاهر التفسير ، لتبادره ووضوحه ، لغة ، فانهم متفاوتون في ادراك ما وراء ذلك بالضرورة .

سادسا - على أن الأمر المتكرر بتدبر القرآن الكريم ، والتفقه فيه ، والتفكير في دقائق معانيه ، وأسرار بيناته ، ليس مقيدا بزمن ، ولا مكان ، ولا أناسي معينين ، بل هو مطلق ، ومن المعلوم ، أن المطلق يجري على إطلاقه .

وأيضاً ، التقليد تعطيل للمواهب ، لأنه مجرد محاكاة عمياء ، وفي ذلك قضاء على الذاتية والأصالة ، والشخصية العلمية ، ولم يثبت أن الاسلام قد حجروا على العقول ، وإنما الذي ثبت فيه ، هو مقتضى قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها ، وقوله تعالى : « ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » ، مما يفني أن يكون تدبر أي القرآن العظيم حكراً على قوم ، أو وقفاً على عصر معين ، ليستأثر به من دون الأجيال المتعاقبة ، اذ الأمر مطلق ، والخطاب عام ، لكل من يتأثر منه الفهم والاجتهاد ، في كل عصر وبيئة ، وهذا العموم الزماني ، والمكاني ، والانساني ، والعالمي من خصائص النص القرآني .

ذلك ما وددت التفصيل في أدلته ، بعد اجماله في المقال السابق .

هذا ، ونوالى البحث في سائر معالم المنهج العلمي في تفسير الامام الطبري ، فنتناول الثالث منها وهو « معاهد الاجماع » .

ثالثا - معاهد الاجماع :

يرى الامام الطبري ، أن « الاجماع » مصدر علمي للتفسير ، تقوم به العجة ، اذ اتفاق السلف ، على وجه من المعنى للنص القرآني ، من أعلى المراتب في الحجية ، لأن احتمال الخطأ أو الوهم في هذه الحال بعيد ، فضلا عن انتفاء احتمال الكذب من السلف الصالح ، وهذا « الاجماع » اذا انعقد ، كان اشارة قاطعة على الحق واليقين .

هذا ، والاجماع مقدم على رأي الصحابي في المسألة المختلف فيها ، بداهة ، حتى ولو كان الاجماع يقضي بما يخالف الظاهر اللغوي ، لأنه حينئذ يكون تأويلاً مجمعاً عليه .

ويؤصل الامام الطبري هذا الأصل في منهج تفسيره : بقوله : «وحسب قول بخروجه عن قول أهل العلم ، دلالة على خطئه» (٢٩) .

وإذا كان هذا القول منه ، محتملاً عدم الخروج عن أقوالهم جملة ، ولو كانوا مختلفين ، فلأن تقوم الحجة بأقوالهم إذا كانت متحدة ، من باب أولى .

هذا ، والامام الطبري يتفق في هذا الأصل مع كافة العلماء والأصوليين ممن يعتمد برأيهم ، لأن اجماع الصحابة والسلف بعامة حجة بلا ريب .

ترى ذلك واضحاً حين يؤيد رأيه باجماع السلف ، فيما يتعلق بتأويل قوله تعالى : «وجعل منهم القردة والغنار» (٣٠) من أن النص القرآني على ظاهره ، معتبراً رأي مجاهد الذي أخرج معناه عن هذا الظاهر ، فرأى أن «المسخ» في نفوسهم وأحاسيسهم ، ولم يمسخهم في أجسادهم حقيقة ، بل وكان ذلك مثلاً ضربه الله لهم ، كما ضرب مثل الحمار يحمل أسفاراً ، فترى الامام الطبري ، لا يجيز هذا التأويل المخالف للظاهر ، ويصف رأي مجاهد - وهو المشهود له بالامامة في التفسير ، بل هو من أشهر تلاميذ ابن عباس المقرين إليه - أقول يصف رأيه هذا بأنه فاسد ، ويحتج الامام على ذلك بالاجماع ، حيث يقول : « هذا مع خلاف مجاهد لقوله ، جميع الحجة - أي أولى العلم بالأدلة - التي لا يجوز عليها الخطأ والكذب ، فيما نقلته ، مجمعة عليه ، وكفى دليلاً على فساد قول مجاهد ، اجماعها على تخطئته » .

على أن الزمخشري تبع الامام «مجاهد» في تأويل الآية الكريمة باخراجها عن ظاهرها ، فجعل المقصود منها ، أنهم جمعوا بين المدلة والصفار والطرود من رحمة الله (٣١) .

رابعاً - يعتمد الامام الطبري - إذا أعوز الماثور - ما يعتبر دلالة منصوبة على حجية تفسيره ، من أعمال المنطق اللغوي في الفصح مجاليه من الشواهد ، أصلاً عاماً من أصول منهجه ، بما هو مشتق من طبيعة النص القرآني ، وخصائصه ، وتصرفه في وجوه البيان .

يفصح الامام الطبري عن وجهته فيما يعتبر دلالة منصوبة على حجية تفسيره ، بل التفسير بعامة ، أصلاً عاماً من أصول المنهج العلمي في اظهار حقائق التنزيل ، ومراميه ، بما هو أصل مشتق من طبيعة النص القرآني ، وخصائصه ، وتصرفه في وجوه البيان إذا أعوز الماثور الثابت : من الاستشهاد بالشعر القديم ، في الفصح مجاليه ، أو بالمنطق العربي اللغوي السائد - لا النادر - وهذا يشير الى أن الامام الطبري ، قد لاحظ ضرورة أن يرتفع المفسر بأدلة تفسيره وشواهد ومصادره ، الى مستوى من البلاغة والبيان ، يقربه من المفسر ، رفعة وسمواً ، أن في مضمونه ، أو مقتضيات خصائص نظمه وأسلوبه ، قدر الطاقة البشرية ، ولا يقصد من هذا ، أن يبلغ المفسر بتفسيره ، مكانة النظم القرآني وأسلوبه في البيان ، أحياناً بمثله ، فذلك أمر معجز للبشر بالبداية ، بما وقع التحدي به ، سورة أو آية ، فظهر المعجز فعلاً ، في العصر الأول ، وهو بالنسبة الى ما تلاه من المصور أعجز ، وانما يقصد

وجوب أن يلتزم المفسر في الاستشهاد ، أو يصطفي ، أفصح فنون القول عند العرب ، وأبلغ منطقهم ، شعراً ونثراً ، مما يعينه على الارتقاء بتفسيره شأواً بعيداً ، كيلا يكون ثمة بون شاسع بين التفسير والمفسر ، وليملك القدرة على تبين خصائص هذا الإعجاز البياني ، والوقوف على مسالكه في تدبيره معنى النص ، وإعرايه عنه ، على نحو يصون تلك الخصائص ولا يهدرها ، باعتبار أن النسم والمعنى وحده حامله ، لاتقبل الانقسام ، على ما استتر في مصنفات أئمة البلاغة ، وهذا لا يدون في الاستشهاد بالنادر من استعمالات العرب في أشعارهم ، أو منطقهم ، أو لغتهم ، أو قوانين هذه اللغة التي تقوم على أساسها العلاقات بين مفردات النص ، وأجزائه ، لهبوط هذا المستوى ، جرام ندرته في الاستعمال - بل لا بد - ترسماً للمنهج القويم - أن يكون مناسط الاستشهاد هو النصيح البليغ من أشعارهم ، وفنون أقوالهم ومنطقهم وسننهم المطرد في الأداء الذي هو من السيرة والغلبة بسبيل ، استجابة لما تقتضيه خصائص البلاغة والبيان في نظم هذا القرآن العظيم ، باعتبار أن هذا النظم بخصائصه هو الذي تصرف في المعنى ، ودبر الأمر في مضمونه ، كما أسلفنا .

هذا ، وقد أفصح الامام الطبري عن منهجه اللغوي هذا بصريح قوله : « ان كتاب الله - جل ثناؤه - نزل بأفصح لغات العرب ، وغير جائز توجيه شيء منه الى الشاذ من لغاتها ، وله في الافصح الأشهر معنى مفهوم ، ووجه معروف » (٣٢) .

وفي هذا دليل يبين ، على ما استأثر به من اتجاه ربط اللغة بالبلاغة والإعجاز البياني .

ويؤكد هذا المعنى في مقام آخر ، حيث يقول : « وكلام الله لا يوجه الا الى الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب ، الا أن تقوم حجة (٣٣) على شيء منه بخلاف ذلك ، فيسلم لها ، وذلك أنه جل ثناؤه - انما خاطبهم بما خاطبهم به ، لافهامهم معنى ما خاطبهم به » (٣٤) .

هذا ، ويمتاز تفسير الامام الطبري ، بكثرة بحوثه اللغوية ، غير أن ما يميزه عن غيره ، أنه لا يتناول هذه البحوث على أنها مقصودة لذاتها - كما أشرنا في المقدمة - بل على أنها وسيلة لترجيح معنى على آخر ، بتوجيه لغوي قوي ، أو للتوفيق بين المقتضى اللغوي ، والمأثور السلفي ، بما يزيل ما يتوهم بينهما من تعارض (٣٥) ، بخلاف أبي حيان في تفسيره على سبيل المثال ، حيث اتخذ من التفسير مجالا لمعالجة قضايا النحو ، واخضاع المعاني القرآنية لتلك القضايا ، حتى بدت مقصودة لذاتها ، مما يفسد المعنى القرآني ، أو يغفل ببلاغته ، وهذا ما أشار اليه الامام محمد عبده في مقدمة تفسيره « المنار » حيث يقول : « أن تحكيم مذاهبهم النحوية في القرآن ، ومحاولة تطبيقه عليها - وان أحل ذلك ببلاغته - جراءة كبيرة على الله تعالى ، واذا كان النحو وجد لمثل ذلك ، فليته لم يوجد » (٣٦) .

الامام الطبري يتاثر ابن عباس - جبر هذه الأمة ، وترجمان القرآن - من حيث
ارساؤه لدعائم المنهج اللغوي في التفسير ، توسعة وتنمية ، فضلا عن تاثره به في منهجه
الاشري .

اول من ارسى دعائم المنهج اللغوي في التفسير ، توسعة وتنمية ، الصحابي الجليل ،
ابن عباس ، وهو القائل : اذا تعاجم شيء من القرآن ، فانظروا في الشعر ، فان الشعر
عربي » (٣٧) .

ويؤيد هذا ، ما أورده الامام الطبري في تفسيره من كثرة استشهادات ابن عباس بالشعر
القديم ، وما رواه الامام السيوطي أيضا في اتقائه (٣٨) ، من أن ابن عباس ، قد عرض
عليه نحو مائتي كلمة من القرآن الكريم ، ليفسرها ، ففسرها - على ما يروى السيوطي -
مستشهدا على تفسيرها وتحقيق معانيها ، بشواهد من الشعر القديم .

على أن هذا الأصل يفسر لنا أيضا عناية الامام الطبري البالغة بالقراءات ، بل
وضلاعه فيها ، حيث ألف فيها نحواً من ثمانية عشر (٣٩) جزءاً ، فكان اماماً فيها ، ولا
يخفى ما لاختلاف وجوه القراءات المشهورة من أثر في توجيه معنى النص القرآني توجيهاً
مردده المنطق اللغوي في أبلغ مجاله ، وتصرى الامام يتخذ من وجوه القراءات المختلفة
« مواقف » يحددها مبلغها من الصحة ، أو الرجوعان ، أو الندرة التي تحول دون أن
تحظى بالقبول ، فتراه بصدد القراءات التي تفردت بالصحة دون سواها ، جازماً في إثارتها
غير متردد ، بحيث لا يستجيز سواها ، وتارة تراه يولي أحد وجوه القراءات الأولوية
والترجيح ، اذا كانت « أعجب اليه » على حد تعبيره ، معترفاً بما للوجه الآخر من قدر
أدنى من الصحة ، وطوراً يشير الى « القراءة بأنها » نادرة » لا تقوى ندرتها على أن تنهض
لها بالحجة والقبول ، فيرفضها لذلك ، وهو في هذا واسع العلم ، قوي العجة ، يبين
التدليل ، صائب التقدير ، حتى ليشمرك بأنه امام في القراءات دون سواها .

المنطق اللغوي - وان كان أصلاً عاماً في وجوب الاحتكام اليه في التفسير حين يعوز
النقل من الكتاب ، أو الأثر من السنة - والامام الطبري ، قد زاده تنمية وتوسعة ، متأثراً
نهج ابن عباس - كما أسلفنا - لا يأخذ الامام بظاهر هذا المنطق باطلاق ، بل في حالة ما اذا
لم يكن ثمة من معاهد أخرى في القرآن والسنة ، ومن الاجماع ، مما تقوم به العجة ، وترتبط
بذلك المنطق ، توجه معناه تكييفاً بمقتضاها ، بما يعد من شموله ، أو يقيد من اطلاقه ، أو
بما يصرفه عن المعنى الأصلي حقيقة ووضعاً الى المعنى المجازي استعمالاً ، اعتماداً على
ما ينهض بينهما من علاقة ، وقرينة تمنع ارادة المعنى الأصلي .

وهذا هو « التأويل » الذي سنتناوله بالبحث مفصلاً ، بعد استجلاء موقف الامام
الطبري من « مبدأ اعمال الرأي » في تفسيره ، بما يلي :

خامساً - موقف الامام الطبري من مبدأ الاجتهاد بالرأي في التفسير :

قبل أن نتناول هذا الموضوع بالبحث والتفصيل ، نود أن نبين « حقيقة الرأي » في
استعمال القرآن الكريم ، ليتبدى لنا مدى حجبيته في التفسير ، ولنتخذ مما استقر عليه من

معنى أصلي «حكماً» بين الأراء المتصارعة ، من حيث اعتباره معياراً جوهرياً في المنهج العلمي لبيان حقائق التنزيل .

معاني الراي في القرآن الكريم ، مستقراة من مواقع استعماله فيه .

يتبين للباحث المستقرى لمعاني كلمة «راي» ومشتقاتها في القرآن الكريم ، أن صيغة مصدرها (٤١) تختلف باختلاف مواقع معناها ، غالباً ، جرياً على سنن اللفظ في البيان .

فمن مواقع معنسى «راي» في القرآن الكريم - فعلاً بصيغة الماضي والمضارع - الابصار بالحاسة ، أو ما يجري مجراها (٤١) ، كقوله سبحانه ، فلما رأى القمر بازغاً ، (٤٢) وقوله عز وجل : « فامّا تَرَيْنَ من البشر اِحداً » (٤٣) وقوله تعالى : « ولما رأى المؤمنون الاحزاب » (٤٤) وهذا بيّن أنه ادراك للمعنى بالحاسة .

واما ما يجري مجراها ، ففي مثل قوله تعالى : « فسرى الله' عملكم » (٤٥) فالحاسة لا تصح بالنسبة اليه تعالى (٤٦) .

هذا ، ومصدر «راي» البصرية هو «الرؤية» بالعين ، ولكن هذا - فيما يبدو - غالب غير مطرد ، كما في قوله سبحانه : « يراونهم مثلثيم رأي العين » (٤٧) والقياس رؤية العين لا رأيها - كما هو معلوم - اذ «الرأي» مصدر «راي» العلمية ، لا البصرية ، ولهذا ترى الأولى تنصب مفعولين ، لأنها بمعنسى «علم» مفهوماً وعملاً ، تميزاً لها عن «راي» البصرية التي تنصب مفعولاً واحداً ، كما في قوله تعالى « لتحكم بين الناس بما أراك الله » (٤٨) أي بما أعلمك ، لأن البصرية هنا لا تتجه ، اذ العلم « ادراك للمعلوم بالمقل ، والابصار ادراك للمعنى بالعين » .

غير أن القاموس المحيط (٤٩) قد ورد فيه ما يفيد أن « الرؤية » تعني النظر بالعين والقلب ، ورؤية القلب علم ، فتقول رأيته رؤية ورأيا ، واذا كانت « الرؤية » اسم ، فالرأي أخص غالباً ، اذ « الرأي » يستعمل في المعاني لا في المحسوسات .

أما ما ورد من « الرأي » مضافاً الى « العين » في الآية الكريمة التي تلونا ، فذلك لأن مشاهدة العين مثلثيم ، قد أدرثت ظناً بمقتضى ذلك ، فمبر القرآن الكريم بالرأي الذي يفيد غلبة الظن ، تمبيراً لانفا الى دقة المعنى ، وهو ما يشير اليه الامام الراغب في مفرداته بقوله : « والرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن ، أي يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثلثيم » (٥٠) .

هذا ، وترى القرآن الكريم يضيف «راي» ، « العلمية » الى « الفؤاد » - بمعنى القلب - أو يضيفها الى « أولي العلم » ليفيد اليقين والعلم الثابت الذي لا يحتمل المراء ، في مثل قوله تعالى : « ما كَذَّبَ الفؤاد ما رأي » ، افتماونه على ما يرى (٥١) وقوله سبحانه « ويرى الذين أوتوا العلم » (٥٢) .

وايضاً ، مما يؤكد أن « حقيقة الرأي » هي « العلم » أن القرآن الكريم يعتبر **ظاهر** **الرأي** ، أو أول ما يتبادر منه ، دون تدبر وعشق ادراك ، يعتبره **معطاً للذم** ، وذلك في قوله عز وجل : « وما تراك اتبعك الا الذين هم آذالنا ، **بإدبي الرأي** » (٥٣) وهذا هو الرأي الفطري ، أو المراهقة الفكرية ، أو كما يقول الامام الزمخشري : « شيء عتق لهم بديهته » (٥٤) أي دون روية ، وطول إمعان ، فكان سبباً فيما صدر عنهم من سوء التقدير ، والخطأ في الحكم ، مما يفيد بالمفهوم المخالف ، أن غير البادي من الرأي ، هو ما صدر عن تعقل حصيل ، ونظر دقيق ، وطول تفكر وروية ، تحرياً لوجه الحق والصواب ، فيكون محلاً للمدح والتقدير والاعتبار .

وبيان ذلك ، أنه إذا ثبت أن « **بإدبي الرأي** » هو مناط الذم ، بصريح النص القرآني ، بما أورثهم من سوء التقدير ، وجور الحكم ، كان مقابله ، من الرأي النضيج ، على نقيضه تماماً . وزناً ، واعتباراً في حكم الشرع ، بلاربيب ، لمكان تقييد « **الرأي** » بالوصف « **بإدبي** » لأن انتفاء هذا الوصف يستلزم نقيض الحكم ، والا لم يكن لهذا التقييد من معنى .

وعلى هذا ، كان « **الرأي** » - كما ترى - مستعملاً في القرآن الكريم بما يفيد العلم ، الا أن تصرفه القرينة ، أو يوجهه السياق إلى غير هذا المعنى ، من الظن الغالب ، أو غيره من المعاني ، على ما سيأتي بيانه .

هذا ، ويرد « **الرأي** » في القرآن الكريم ، بمعنى « **التفكير** » (٥٥) ، كما في قوله تعالى « **اني أرى ما لا ترون** » (٥٦) **والتفكير ليس رأياً ولا علماً ، وإنما هو جولان القوة العقلية في المعاني ، طلباً للوصول إلى حقائقها** (٥٧) ، ويقول الامام الأصفهانى : « **والتفكير قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم ، وهو جولان تلك القوة بحسب نظر العقل** » . والتفكير يستعمل في المعاني (٥٨) .

على أن « **رأى** » إذا عدت إلى في القرآن الكريم ، أفادت « **الاتعاظ** » و « **الاعتبار** » غير أن « **الاتعاظ** » لا يتأتى دون سبق ادراك عميق لحقائق الشيء الذي يراد الاعتبار به ، ومجاوزته إلى غيره مما يناظره ، اذ لا اعتبار ولا اتعاظ دون سبق تفكير عميق ، وروية مثبثة ضرورية .

أما استعمال القرآن الكريم لكلمة « **رأى** » في التخييل ، بما نصب من قرينة تعين هذا المعنى (٥٩) ، فذلك كما في قوله تعالى : « ولوترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة » (٦٠) فهذا ليس سبيله الحسن ، ولا العلم بالعقل ، والتفكير ، وإنما هو التخييل المحض (٦١) .

وأما « **رأى** » المنامية ، فمصدرها « **الرؤيا** » تمييزاً لها عن « **الرؤية** » و « **الرأي** » لما قدمنا ، أن صيغة مصدر رأى ، تختلف باختلاف مواقع معناها (٦٢) ، كما أشرنا ، وذلك في مثل قوله تعالى : « يا أبت هذا تاويل رؤياي من قبل » (٦٣) بيد أن هذا - فيما يبدو - غير مطرد أيضاً ، كما في قوله تعالى : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس » (٦٤) لأن « **الرؤيا المنامية** » هنا لا تتجه ، اذ لو كانت هذه « **الرؤيا** » حلاً لما كانت فتنة للناس ، فاكسر معناها هنا ، منوط بكونها « **فتنة** » ، وبدعى أن « **السروى** »

المنامية ، لا تبحث على الفتنة مغالفة وقسوع أحداثها وشخصها التي تتراى للناس ،
للمعهود المتطرد من السنن الكونية ، فتمسح أن تكون واقعية ومشهودة في البيضة .

على أن اللسان العربي يستعمل « الرؤيا » أحياناً في هذا المعنى ، واستشهد
صاحب لسان العرب على ذلك ، بقول الراعي :

فكَبَّرَ للرؤيا وهش فؤاده وبشَّرَ نفساً كان قبلَ يلومها (٦٥)
وهو يقصد رؤية البيضة .

ويعقب صاحب اللسان على هذا بقوله :

« وعليه فسُرَّ قوله تعالى : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك ، الا فتنة للناس » (٦٦) .

نخلص ما قدمنا ، أن كلمة « رأى » في استعمال القرآن الكريم - فيما عدا الحسية
والمنامية ، وما قام الدليل على أنها للتفكير أو لغلبة الظن أو للتخيل بقرينة مصاحبة - الأصل
فيها « العلم » القائم على دقة نفاذ البصيرة ، وعمق الإدراك ، وأمانة التحري لما هو حق
وهذا المعنى للرأي - كالفقه - أخص من الفهم العام ، أو الرأي البادي .

هذا ، وإذا لاحظنا أن « الفؤاد » قد غدا - في الاستعمال القرآني - أداة التعقل ،
وموطن الإدراك ، بدليل إضافة « رأى الملية » إليه ، في مثل قوله تعالى : « ما كذب الفؤاد
ما رأى ، أفتتمارونه على ما يرى » (٦٧) ولأن نفي الكذب يستلزم ثبوت الحق ، وإدراك
العلم الذي لا يحتمل المراء ، أقول إذاً لاحظنا ذلك ، فإن « الفؤاد » « أو القلب » - إلى ذلك -
هو مناط المشاعر والوجدانيات ، فناسب أن يضاف إليه الرأي بالمعنى الاعتقادي الجازم
الذي هو « الايمان » الثابت بالأدلة العقلية ، والبراهين المنطقية ، بما هو مزيج من العلم
القاطع ، والشعور المتقدم ، والاحساس الرهيف ، فكان الفقه والرأي من هذا المعنى
بسبب وثيق ، يرشدك إلى هذا ، أن الفقه - في القرآن الكريم - يضاف إلى القلب
أيضاً في مثل قوله تعالى : « أم لهم قلوب لا يفقهون بها » (٦٨) وكذلك « التدبر » في مثل
قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (٦٩) .

هذا ، وإنما قلنا ، أن « الرأي » وكذلك « الفقه » أخص من مجرد الفهم العام لمعاني
الألفاظ والتراكيب وضماً ولغة ، لأن هذا المعنى اللغوي المتبادر من النص القرآني ، قدر
مشترك بين معظم الناس ، من ذوي الإمام بالعربية ، ومعلوم ، أن فهم معاني الألفاظ
والعبارات لغة ، ليس طريقته « الاستنباط » وإنما هو منطلقه ، أو هو أرضية الاجتهاد
بالرأي .

وفي هذا يقول الإمام الغزالي ما نصه : « ولا مطمع في الوصول إلى الباطن - دقائق
معنى النص - قبل احكام الظاهر » (٧٠) ، كما سلفنا .

هذا ، والمعنى الظاهر المتبادر من النص لغة ، لا يغني في التفسير ، وهو ما يؤكد الإمام
الغزالي أيضاً بقوله : « أن المنقول من ظاهر التفسير ، ليس منتهى الإدراك فيه » (٧١) .

وعلى هذا ، فاستخلاص المعاني والملل ، والأشباه والنظائر (٧٢) ذات الخصائص الذاتية المشتركة التي توجب استواءها في الحكم ، ثم تبين مراد الشارع من النص ، وما يستهدفه من غايات وحكم ، أقول كل أولئك قدر زائد عن مجرد الفهم العام ، والرأي البادي ، فكان « الاستنباط » مما طريقه الاجتهاد بالرأي ، والتفقه والتدبر ، أخص من ذلك معنى ، وأبعد أثراً . وبهذا يتضح الفرق بين الدرس اللغوي المحض ، والاجتهاد التشريعي ، أو التفسيري الذي يوجبه القرآن الكريم ، ببيانه لحقيقة الرأي والفقه ، في دين الله .

ولعل الامام أبا حنيفة - رضي الله عنه - قد استمد تعريفه المشهور للفقه من حقيقة الرأي ، ومدلول الفقه كليهما ، بالمعنى القرآني ، حيث يقول : « الفقه معرفة النفس ، ماله ، وما عليها » (٧٢) . أي معرفتها لما ينفعها ، وما يضرها ، اخذاً من قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وهذا التعريف بشموله ، يتناول كافة علوم الدين ، دون استثناء ، من الاعتقادات ، والوجدانيات ، والعبادات والمعاملات ، لمكان العموم في التعريف ، ولم يخص « الفقه » بالمعاملات على النحو الذي يرى عند الأصوليين فيما بعد ، اعمالاً للمعنى القرآني للرأي والفقه في الدين جملة ، لقوله تعالى : « ليتفقهوا في الدين » (٧٣) بل ترى الامام أبا حنيفة يمتسح « علم التوحيد » « الفقه الأكبر » (٧٤) ، لقيامه على الأدلة العقلية ، التي تفيد اليقين ، وتفتقر إلى النظر والاستدلال العقلي ، تأثراً بالمعنى القرآني الخاص ، للرأي والفقه ، بما تبين أنهما أخص من الفهم العام مدلولاً .

على أنك ترى من أئمة الأصول من أدرك هذه « الحقيقة » حين فسر أساس تسمية المجتهدين بأصحاب الرأي ، بقوله « وانما سموهم بذلك ، لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام ، واستخراجهم المعاني من النصوص ، لبناء الأحكام ، ودقة نظرهم ، وكثرة تفريعهم عليها » (٧٥) ، ولا نمنى بالمعلم ألا هذا .

ولا مرية أن هذه هي « الروح العلمية » التي تنعكس على المجتهدين في علوم الدين بعامة ، صافية نقية ، بما يملك أربابها من المقدرة أو الموهبة - الفطرية أو المكتسبة بطول البحث والمران - فتمكنهم من تركيز ما يفقهون ، كما تمكن للخالفين من بدهم ، تبين وجوه الرأي و « مسالك الاجتهاد » فيه ، مما يعتبر ثروة غالية يستمد منها أولو العلم مادتهم ، عبر العصور والأجيال المتعاقبة .

واذا كان للاجتهاد بالرأي وجوه ، منها ما يتخذ مجاله فيما لا نص فيه ، ومنها ما يكون في حدود النص ، فإن ما يتصل بموضوعنا هو هذا الأخير من النص القرآني ، ولكن بالوجه المحمود من الرأي - على حد تعبير ابن القيم ، اذ يقول : « النوع الثاني من الرأي المحمود الذي يفسر النصوص ، ويبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ، ويوضح محاسنها ، ويسهل طريق الاستنباط منها » (٧٦) .

هذا ، وترى الامام الغزالي - حجة الاسلام - يجمع الاجتهاد بالرأي ركناً عظيماً (٧٧) في شرع الله تعالى ، مما لا ينبغي لأحد أن ينكره ، حيث يقول مانعه « الاجتهاد ركن

عظيم في الشريعة ، وعليه عول الصحابة -رضوان الله عليهم - بعد أن استأثر الله برسوله ﷺ وتابعه عليه التابعون الى زماننا هذا «(٧٧)» .
ولا ريب ، أن الامام الغزالي ، اذ يجمل «الراي» ركنًا عظيمًا في شرع الله بعامته فانما يعتمد - فيما نرى - على أمرين :

اولهما : استقاؤه هذا التكيف للاجتهاد مما استقر من مفهوم خاص ، للراي ، في القرآن الكريم ، وهو الراي العلمي الموضوعي ، المبرء من البدو ، والهوى ، او الضعالة ، لانه مما يراه اولو العلم .

ثانيهما : ربطه الاجتهاد بالراي بقضية خلود الشريعة (٧٨) ، لكمالها ، وصلاحيتها ، لكل عصر وجيل ، اذ ليست هذه القضية مجرد دعوى مرسلة ، بل جاء القرآن الكريم نفسه يتصرف في وجوه البيان بما يحقق مضمون هذه القضية ، شريطة اعمال الراي في كلي هذا البيان ، وأساليب نظمه المعجز ، وانما قلنا : شريطة اعمال الراي في كلي هذا البيان دون مناقضة للسنة ، لأن هذا القرآن قد جاء بأسس عامة ، وقواعد كلية أو أصول كبرى تفتقر الى اعمال الراي في تطبيقها على «ما صدقاتها» من الجزئيات الطارئة ، والوقائع المتجددة ، اذ الكلي من حيث هو كلي ، لا يقع به تكليف - كما بينا في مقالات سبقت - حتى ما ورد في هذا الكتاب العزيز من «جزئيات» فانما وردت ، اما توضيحا لقاعدة عامة ، أو تأكيداً لأصل كلي ، أو تبصيراً لأولي العلم بمضمونه ، ليتمكنوا من التفريع والتفريع على هذا المضمون ، واما لاستبعاد هذه «الجزئيات» أن تكون مجالاً لتعدد النظر الفقهي والتفسيري ، والاختلاف فيه ، كما في أحكام الارث التفصيلية ، وأحكام الأسرة ، وبعض الجرائم الخطيرة على المجتمع ، لتأصل المصالح ، التي تتعلق بها عبر العصور ، بما هي «مصالح انسانية» ثابتة ، لا يمتريها تبديل ، فتكون الأحكام المتعلقة بها ، ثابتة خالدة كذلك ، تبعاً لتأصل مبانيها ، وهذا معنى قول الامام الشاطبي - رضي الله عنه - «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية ، أكثره كلي لا جزئي ، وحيث جاء جزئياً (تفصيلياً) فماخذه على الكلية» (٧٩) أي جاء مثلاً لتوضيحاً وتطبيقاً لذلك الكلي . وفصلاً عن ذلك ، فان الامام الغزالي يؤمن - كغيره من المحققين - بمعقولية هذا التشريع العظيم ، أو بمباراة أخرى ، يوقن ، بأن ما شرع فيه من أحكام عملية ، انما جاءت مبنية على «مصالح معقولة في ذاتها» وراجعة الى العباد ، بحيث يمكن ادراكها ، بتعمق تلك الأحكام التي بنيت عليها ، والاجتهاد في استبطان موجباتها ، وأهدافها ، ليتسنى الابتناء عليها اجتهاداً ، توسعاً في مفادها ، ثم استخلاص «الروح العامة التي تنتظمها» .

على أن ادراك هذه الروح العامة ، وتمثلها ، هو الذي يبنى «الشخصية العلمية» للمجتهد ، اذ هي «الملكة» أو ، الموهبة ، التي تقدر المجتهد على النفاذ برأيه الى حقائق الأشياء ، والتمييز الدقيق بين الحق والباطل ، والعدل والظلم ، في كل واقعة تطرأ ، حتى ولو لم يرد فيها نص خاص ، ولا قياس ولا اجماع ، كما أشرنا ، ومن هنا ، كان «الراي الجماعي» الموحد من المجتهدين حجة ، ولو لم يعبر عن مستنده ، أو دليله ، فكان في ذاته حجة ، اذ اعتبره الشارع أمانة على الحق والعدل واليقين ، مما لا يجوز المخالفة من مقتضاه ، وبذلك يتم للشريعة خلودها عملاً وواقعاً ، ومن هنا كان الاجتهاد بالراي في

الشريعة بعامة ، والتفسير بخاصة - في نظر الامام الغزالي - ركنًا عظيمًا في دين الله ، فيما للرأي فيه مجال ، لارتباطه - فيما نرى - بتلك القضية الكبرى ، المشار اليها بقوله تعالى : «اليوم أكملت لكم دينكم وأنعمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً» (٨١) .

هذا ، وقد أدرك الصحابة - رضي الله عنهم - هذا الأصل المتيد في دين الله ، فسلكوا سبيل الاجتهاد بالرأي فيما فيه نص ، وفيما لا نص فيه ، على سواء ، فكان هذا آيين دليل واقمي على وجوب الاجتهاد بالرأي من أهله ، بدليل وقوع اختلافهم فيه ، وشهرته منهم ، ولا ادل على الجواز من الوقوع ، ولم يكن هذا الاختلاف في الآراء ، وفي الاجتهادات - كما يقول الامام الغزالي - عن سماع من الرسول - ﷺ - بل عن اجتهاد بالرأي منهم بالضرورة (٨١) .

على أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام العملية ، تكفي في قيام حجته غلبة الظن ، إذ «اليقين» في كل منها ، متعذر ، لمكان احتمال الخطأ فيه ، من المجتهدين العلماء ، غير أنهم معذورون بل وماجورون أيضاً ، بخلاف غير المجتهدين ، فإن خطاهم اثم محض ، لأنهم يقولون في دين الله بما لا يستند الى علم ، وهو امر منهى عنه ، ومتوعده عليه ، وفي هذا المنسب يقول ابن رشد : « وإذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له ، اذا كان من أهل العلم ، معذور ، ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم ، فأصاب فله أجران ، واذا أخطأ ، فله أجر » (٨٢) والحاكم هو العالم المجتهد ، وهو ما أشار اليه الامام ابن رشد بقوله : « وهؤلاء الحكماء هم العلماء » (٨٣) ولا يقين مع احتمال الخطأ ، لذا ، كانت غلبة الظن كافية في الحجية ، للحديث الذي روينا ، ولاستحالة العلم في كل حكم مجتهد فيه ، الا أن يكون النص قطعياً ، لا يفتقر الى الاجتهاد .

وعلى هذا ، فالخطأ من قبل العالم المجتهد ، لمروض شبهة ، أو لمواصلة المشكلة محل البحث ، عذر ، ولا اثم فيه ، وإنما اثم الخطأ لاحق بغير العالم اذا تناول بالبحث ما لا تخصص له فيه ، بل الأصل فيه الخطأ ، بعدم استناده الى علم أصلاً ، وهو على النقيض من معنى «الرأي» وحقيقته في الاستعمال القرآني ، على ما رأيت ، وفي هذا المعنى ، يقول الامام ابن رشد : « وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع ، إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الأشياء المويصة التي كلهم الشرع النظر فيها ، وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس - أي من غير العلماء - فهو اثم محض ، وسواء أكان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية » (٨٤) .

وعلى هذا ، فالاسلام أول من وضع قاعدة التخصص العلمي الدقيق . هذا ، والمجتهد كالطبيب ، من قبل أن الطبيب اذا أخطأ دون تقصير أو اهمال ، فهو معذور ، بعد أن يكون قد بذل أقصى ما في وسعه في المعالجة ، لأن هذا خطأ قصوري لا تقصيري ، كما أشرنا ، إذ قصرت طاقته العلمية عن بلوغ ما هو أكثر من ذلك ، بخلاف الجاهل الذي لم يعرف منه طب ، ولا تخصص له فيه ، اذا اقتحم ميدانه ، فخطؤه جريمة ، لأنه تهجم على ما ليس له به علم ، فكيف اذا تهجم على كتاب الله ، وتقول عليه سبحانه ، فذلك أمر منهى عنه شرعاً ، بل هو من الكبائر ، اذسلكه تعالى في عقدها ، لقوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغى بغير الحق ،

وإن تشرِكوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون «(٨٥)» .
بعد هذا الذي قدمنا ، نبحت في موقف الامام الطبري من مبدأ الاجتهاد بالرأي في التفسير ، مع الاستشهاد بمواقف الأئمة من الأصوليين والفقهاء ، من واقع نصوصهم في مصنفاتهم المعتبرة .

موقف الامام الطبري في رفضه اعمال الرأي في مقابل السنن الثابتة الصحيحة ، مما اختص الله به نبيه ببيانه ، يدل دلالة بيّنة على اعتماده الرأي القائم على العلم ، أصلاً جوهرياً في منهج تفسيره ، فيما لم يرد فيه ما يثور من السنة أو أقوال السلف - فضلاً عما يؤيد هذا الأصل ، من واقع تصرفه في تفسيره.

يرشدك الى هذا ، أن الامام الطبري قد حمل أو أوّل كافة الأخبار والأحاديث الواردة بالنهي عن اعمال الرأي في القرآن ، على معنى تقديمه على ما اختص الله به نبيه ببيانه ، وقد وضع لهذه المسألة عنواناً في مقدمة تفسيره «(٨٥)» على ما أشرنا في المقال السابق .

هذا شيء ، وشيء آخر ، هو أن الامام قد نعى على المتحرجين والمتأشمين «(٨٦)» من تفسير القرآن ، باطلاق ، ممن كانوا أمثال ذلك ، وأوتوا ملكة البيان ، والقدرة الموهوبة على ذلك ، على ما فصله في هذا المقال .

وأيضاً ، مواقفه ، تجاه آراء المفسرين ، وتثاوله إياها بالنقد ، والتمحيص ، والترجيح أو الرفض أحياناً ، بالشواهد والأدلة ، ودون تردد «(٨٧)» ، مما يدل على استقلاله بالرأي .

وهذا ما قرره الامام السيوطي - حافظ علوم القرآن - في منهج الامام الطبري بقوله : « أن تفسير الامام الطبري قد جمع بين الرواية والدراية ، ولم يشاركه في ذلك أحد لا قبله ولا بعده » «(٨٨)» .

غير أن الأصوليين - منذ القدم - يفرقون - في صدد الاجتهاد بالرأي بوجه عام ، وفي التفسير بوجه خاص - بين الرأي الشخصي الذي لا يستند الى علم ، وبين الرأي الاجتهادي الموضوعي الذي يستند الى العلم ، فتجد الامام الشاطبي يشير الى ذلك بقوله : « اعمال الرأي في القرآن جاء ذلك ، وجاء أيضاً ما يقتضي أعماله » «(٨٨)» ثم بين أن الرأي الذي يجب أعماله ، هو ما كان جارياً على موافقة كلام العرب ، وموافقة الكتاب والسنة ، فهذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما » «(٨٩)» .

هذا ، وقول الامام الشاطبي ، « ما يقتضي أعماله » وقوله بعد ذلك « لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما » دليل بيّن على أن الاجتهاد بالرأي في القرآن الكريم ، اجتهاداً قائماً على العلم ، أمر مفروض شرعاً ، لا جائز فحسب ، وهذا ما تؤكد قوله الامام من « استعالة الإهمال » وهو ما انتهى اليه الامام الماوردي ، والامام ابن القيم ، والامام القرطبي ، وغيرهم على ما سيأتي من بيان وجهة نظرهم المستند من واقع نصوصهم في مصنفاتهم ، هذا فضلاً عما استدلوا به من واقعية نهضت بها تصرفات الصحابة أنفسهم - رضوان الله عليهم - ومسلكتهم في الاجتهاد بالرأي في تفسير القرآن الكريم ، واشتهار اختلافهم فيه اختلافاً واسع المنبسط ، ولو كان هذا ممنوعاً شرعاً ، لما أقدموا عليه ، لأنهم أولى الناس بالاحتياط «(٩٠)» .

والتحرز عن الوقوع في الائم ، وهذا ما انتهى اليه الامام الطبري في منهج تفسيره ، بما صرح
هو نفسه بهذا الأصل الجوهري في منهجه (٩١) على ما سنعرضه في مقامه .

الامام الشاطبي (٩٢) يقرر ان قسما كبيرا من القرآن الكريم ، قد تركه المشرع
نفسه قصدا ، ليدركه المجتهدون باجتهادهم ، فكان اعمال الراي امرا متعبدا به شرعا (٩٣)
وليس جائزا فحسب ، بحيث يستوي فيه الفعل والترك ، بل هو امر مفروض على اولي العلم
فرضا كفايا ، لان ما يتوقف عليه الواجب تفهما ، وتحقيقا ، واداء ، فهو واجب بداهة
وهذا من مقررات العقل والدين ، ولا نزاع فيه .

وقد قدمنا ، نص الامام الشاطبي المتعلق بوجوب اعمال الراي في القرآن الكريم .

هذا ، ومن الأدلة التي أتى بها على وجوب اعمال هذا الغرض من الراي ، وأنه متعبد
به شرعا (٩٤) أن من الثابت أن الرسول ﷺ لم يبين ويفسر القرآن الكريم كله بالسنة ،
وحيا وتوقيفا ، بل بين منه - كما يقول الامام - ما لا يوصل الى علمه الا به ، وهو آيات
الأحكام غالبا ، مما يتعلق بالحلال والحرام ، وترك كثيرا مما يدركه ارباب الاجتهاد باجتهادهم ،
فلم يلزم في جميع تفسير القرآن « التوقيف » . وايضا الصحابة كانوا يفسرون القرآن على
ما فهموا ، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه ، والتوقيف ينافي هذا ، فاطلاق القول بالتوقيف ،
والمنع من الراي ، لا يصح (٩٥) .

ومن هنا ، رأينا الامام الطبري يحلل الأخبار الواردة في النهي عن تفسير القرآن
بالراي ، على المذموم منه خاصة (٩٦) ، لا الراي باطلاق ، كما قدمنا ، توفيقا بين الأمرين .

وعلى هذا ، فلا معنى المجتهد ما بينه الرسول ﷺ مما اختصه الله تعالى به من
البيان ، أقول لا معنى المجتهد من اعمال الراي تمقلا ، فيما تركه الشارع للمجتهدين قصدا
دون بيان ، ولعل هذا هو المعنى به ، في قوله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس
ما نزل اليهم ، ولعلهم يتفكرون » (٩٧) باطلاق ، أي فيما بيّن ، وفيما لم يبين ، ولكن في ضوء
المبيّن .

أما فيما بيّن ، فينبغي أن ينصب النظر الاجتهادي تفسيريا ، واستثمارا لطاقت النص
كافة على النواحي التالية :

أولا - تحليل النص : لأن المفروض أن النص يتعلق بالمعاملات ، وآيات الأحكام ،
والأحاديث الصحيحة الثابتة التي جاءت بتبييناتها ، وتفصيلا لمجملها ، وبسبغا لمختصرها ،
دون « التعبديات » التي لا تدرك فيها الملل الموجبة تفصيلا ، وان كان يمكن تحليلها بوجه
عام ، ونصوص المعاملات كلها ، أساسها « المصالح » اتفاقا ، وهي حاجات ومطالب
للمجتمع والدولة والأفراد . هذا ، ومعلوم أن « التحليل » منهج عقلي غائي ، لكونه
قائما على تصرف عقلي في النص ، يجاوز ادراك مدلوله اللغوي الأول ، ولذا يتناول
كلاء من النص القطعي والظني على سواء ، لأنه يتجرد لتبيين « المصالح » التي يستهدفها
مضمون النص ، غاية لحكمه ، سواء أكانت اجتماعية ، أم اقتصادية ، أم سياسية ، أم
عسكرية ، أم خلقية ، وهذه « المصالح » هي ما يطلق عليها « الحكم التشريعية » الباعثة

التي ينطوي عليها النص ، أو يستهدفها بحكمه ، فكانت روح النص ومعقوله ، أو الغاية التي من أجلها شرع حكمه ، وسيلة لتحقيقها بالتنفيذ والامثال عملاً ، ومعلوم أن « حكمه التشريع » أو « المصلحة » المتوخاة منه ، عنصر عقلي خالص خارج عن منطوق النص ، وإن كان عنصراً جوهرياً في منطق ومعقوليته ، مما يتفاوت المجتهدون في تبينه وتحديدده ، ولا سبيل إلى استنباطه إلا بالرأي اجتهاداً ، فكان « الإسراي » ملازماً لتفسير النص التشريعي ، لا يتصور انفكاكه عنه ، - قطعياً كان أم ظنياً - كما ترى ، بل لا يمكن أن يؤدي تفسير القرآن وظيفته كاملة إلا به .

هذا ، وإذا كان « التعليل » منهجاً عقلياً قوياً لتبيين ما ينطوي عليه النص القرآني - وكذلك نصوص السنة - من « حكمه » أو مصلحة حقيقية معتبرة قد تغيبها الشارع من وراء تشريع النص وحكمه ، واتجه قصده إلى تحقيقها ، فكانت هي الشرة المرجو تحقيقها في المجتمع وقوعاً ، وعملاً ، من خلال تنفيذ الحكم وامثاله ، أقول إذا كان الأمر كذلك ، ترتب على هذا « التعليل » أمور على غاية من الأهمية :

أولها : تبين « معقولية » التشريع التي ينشأ عنها « قناعة » المكلف ، مما يشير إلى أن القرآن الكريم ينشد أن يكون الامثال ذاتياً عن قناعة تامة بجدوى هذا التشريع ، وثمراته ، أو بعبارة أخرى ، لينطلق المكلف عن طوعية وحرية تامة في تنفيذ هذا التكليف فضلاً عن بواعثه العقائدية ، لأن المفروض أن القرآن الكريم يخاطب بأحكامه مكلفين أحراراً ذوي عزة ، مصداقاً لقوله تعالى : « ولله العزة » ، ولرسوله ، وللمؤمنين ، (١٨) ولينفي عن أذهانهم فكرة « التحكم » أو تجرد القصد الإلهي إلى إخضاعهم قسراً لسلطان التكليف ، وهذه خصيصة تفرد بها التشريع الإسلامي ، بدليل أن نصوص القرآن الكريم قد جاءت تغلغل كثيراً من أحكامها ، ولا يتسع المقام لإيرادها ، ونحيلك إلى كتاب الموافقات في أصول الشريعة ، حيث أورد شواهد عديدة على ذلك ، بل خصص المجلد الثاني لبحث مقاصد التشريع خاصة .

على أن ظاهرة « التعليل » في نصوص القرآن الكريم ، والسنة المطهرة ، تشير إلى أنه سنن للشارع مطرد ينبغي أن يترسّمه المفسر منهجاً أصيلاً عند تصديده للتفسير ابتداءً ، ليكون تصرفه على وفق تصرف الشارع ، سنناً ومنهجاً وغاية .

الثاني - وجوب مراعاة « المصلحة » بعد تبينها تعليلًا ، عند تناول الحكم تطبيقاً ، ليكون الحكم التطبيقي في مواقع الوجود ، مفضياً إلى تحقيق تلك المصلحة عينها ، والا ضاعت الشرة المرجوة من التشريع نظراً ، ومن التطبيق عملاً ، وهذا لا يصار إليه قطعاً بأي حال من الأحوال ، لفوات قصد الشارع من أصل تشريعه ، فإذا تحققت « حكمه التشريع » ، إبان التطبيق ، كان الحكم التطبيقي على وزن الحكم التكليفي ، مضموناً وغاية ، أو حقيقة ومصلحة ، حتى إذا أفضى التطبيق إلى تنكب تلك الغاية - قصداً أو مآلاً - تحت تأثير الظروف الملازمة ، بأن أفضى إلى نتائج عكسية ضربية ، أو مفسدة اجتماعية راجعة ، لم يأذن بها الشارع أصلاً ، فلا يطبق الحكم في ظل تلك الظروف ، لا بالنظر إلى الحكم في حد ذاته ، بل لمآله ، وهو ما أشار إليه الإمام العز بن عبد السلام بقوله : « كل تصرف



تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل^(١٩) بل يطبق حكم آخر يكون أدنى الى تحقيق العدل والمصلحة ، لأن الظروف المتغيرة ، تنشأ عنها دلائل تكليفية أخرى تمارض حكم الأصل ، فوجب الترجيح - كما يقول الامام الشاطبي^(٢٠) ، ذلك لأن « الغاية » من التفسير هو التطبيق بداهة ، والمبرة في التطبيق ، بالنتائج والمالات ، والا كان اليا عشوائياً ، وهو ما رساه الامام الشاطبي أصلاً عتيدياً في التشريع والاجتهاد ، حيث يبين بجلال ، أن تنفيذ الحكم (الفعل) وكيف بالمشروعية وعدمها ، على ضوء من طبيعة نتائج تطبيقه ، لا على أساس من أصل مشروعيته النظري المجرد ، ومعلوم ، أن مقارنة نتائج التطبيق بغاية الحكم النظري ، تتوقف على التعليل للنص القرآني ابتداءً ، فكان « التعليل » - كما ترى - شرطاً أساسياً ، لفهم معقول النص ، وضمان سلامة تطبيق حكمه معاً ، حتى يتم التطابق بينهما ، والا سقطت « المشروعية » وهو ما فصله الامام الشاطبي حيث يقول : « النظر في » مالات « الأفعال » ، معتبر مقصود شرعاً ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة - أي مشروعة في الأصل أو غير مشروعة - وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاقدام أو الاحجام ، الا بعد نظره الى ما يؤول اليه ذلك الفعل ، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرا - أي من حيث أصل تشريعه ابتداءً - ولكن له مال على خلاف ما قصد منه - أي عند التطبيق والتنفيذ ، لظروف ملاهية - وقد يكون غير مشروع - أي في الأصل - لمفسدة تنشأ عنه ، أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مال على خلاف ذلك - أي في التطبيق والعمل لموارض قائمة - فاذا أطلق القول في الأول بالمشروعية ، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه الى مفسدة تساوي المصلحة ، أو تزيد عليها ، فيكون هذا « مانعاً » من اطلاق القول بالمشروعية ، وكذلك اذا أطلق القول في الثاني « بعدم المشروعية » ربما أدى استدفاع المفسدة الى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصح اطلاق القول بعدم المشروعية ، وهو مجال صعب الورود ... ولكنه جار على مقاصد الشريعة^(٢١) .

غير أن هذا الأصل - في نظرنا - جار في النصوص الظنية الدلالة ، لا القطعية ، ولا الأحكام والمبادئ الأساسية ، لا بتناوها على « مصالح انسانية ثابتة » لا يمتريها تغير مهما اختلفت الأزمنة والظروف والبيئات ، فكانت من « الأساسيات » التي تمثل بمجموعها « الوحدة التشريعية » بما تنهض به من النظام العام الثابت في التشريع الاسلامي ، ولكنها على كل حال - قليلة نسبياً بالنظر الى الظنيات .

ولعل هذا الأصل الذي قرره الامام الشاطبي في التفسير الاجتهادي - تفهناً وتطبيقاً - يجد مصداقه فيما أثر عن الرسول ﷺ من قوله : « لا تقطع الأيدي في الفزو ، جزاء على اقتراف جريمة السرقة في ظروف الحرب ، ذلك لأن اقامة الحد - العقوبة - في مثل هذا الظرف الاستثنائي قد يفري مقترفها بالفرار واللاحاق بالعدو ، تخلصاً من تنفيذ العقوبة عليه ، ومعلوم أن مفسدة اللحاق هذه ، وما يترتب عليها من أضرار قد تمس أسرار الجيش المقاتل ، أو أمن الدولة - هي أشد من مفسدة عدم اقامة الحد عليه ، فاقضى هذا - نتيجة للموازنة بين المفسدتين - أن يرجأ تنفيذ العقوبة الى وقت السلم ، دفعاً للضرر الأشد في ظل ذلك الظرف الموقوت العارض ، وهو ما يعتبره الفقهاء والأصوليون أصلاً من أصول سياسة التشريع في الاسلام ، قد استند الى توجيه النبوة ، كما رأيت .

هذا المنهج الذي رسم معالمه الامام الشاطبي على النحو التفصيلي الذي رأيت ، ان في التفسير أو التطبيق ، ان دل على شيء ، فانما يدل على قابلية هذا التشريع للاستجابة لكل ما يستجد ويطرأ من الوقائع والمواضع ، بطروفيها وحالاتها المتغيرة عبر المصور ، وأساس ذلك هو ، التعليل ، وهو ضرب من التصرف العقلي في نطاق النصوص ، مستشرفاً غاياتها ، تفهماً وتحديداً وتطبيقاً ، وتحريماً دقيقاً لمقصد الشارع ، ومن هنا أمكنك ان تصور استحالة انفكاك الاجتهاد بالرأي - والتعليل صورة منه - عن التفسير القرآني ، بل عن تفسير التشريع جملة ، لما يتوقف عليه استبطان معنى النص ، واستنباط عنصر معقوليته ، ليتأتى تفهمه كلاً ، مضموناً وغاية ، وتطبيقه على سمت هذا السنن ، بحيث يحقق ويمصون مضمونه ، ومقصد الشارع منه ، والا كان التفسير حرفياً سطحياً ضحلاً ، وكان التطبيق آلياً عشوائياً غير مستبصر ، وفيه من اهدار حقائق التشريع ، وهدم مقاصده ، ما لا يخفى ١٠٠ بل يفدو ضرباً من تعريف الكلیم عن مواضعه .

هذا ، والاجماع منعقد على وجوب ان يتم « التوافق » بين مقصد المكلف في العمل ، ومقصد المشرع في التشريع ، في شتى الظروف والمواضع ، وهو ما صرح به الامام الشاطبي حيث يقول ما نصه : « قصد الشارع من المكلف ، ان يكون قصده في العمل ، موافقاً لقصد الله في التشريع (١٠٢) » ، وهذا لا يتأتى الا بالاجتهاد بالرأي بداهة على النحو الذي بينا .

وايضاً ، اذا كان قصد الشارع انما يتمثل في « حكمة التشريع » والغاية التي من أجلها شرع النص - وهي عنصر عقلي محض خارج عن لغوية النص - فان اللغة وقوانينها لم تعد سبيلاً مجدياً الى تبينها ، لأنها ذات طبيعة عقلية ، لا يتناولها النص بمنطوقه ، فلا ندحة اذن من اعمال الرأي في التفسير لاستخلاصها ، فلزم عن ذلك ضرورة ، ان يكون الشرع « وحياً وراياً » معاً ، عنصرين متلازمين بلا مراء ، لا انفكاك بينهما ، وهو ما أكدده الامام الغزالي ، في مقدمة كتابه المستصفى في علم الأصول (١٠٣) ، وغيره من الأصوليين وفي مقدمتهم الامام الشاطبي .

على ان طبيعة التشريع نفسه تقتضي هذا المنهج الغائي في تفسيره وتطبيقه على سواء ، من حيث ان التشريع قوامه مبادئ واحكام ليست مقصودة لذاتها ، بل لما رسم لها من غايات ومقاصد هي « مصالح » حقيقية مؤكدة معقولة راجعة الى المكلفين بالاجماع (١٠٤) ، فينبغي ان تنحصر وتثبت بالرأي اجتهاداً ، لكونها « عناصر عقلية خالصة - كما ذكرنا - فتعين « الرأي » سبيلاً لاستنباطها من مطويات النص ، باعتبارها روحه ، وملاك أمره ، ومعنى معناه ، كما أسلفنا .

من أجل هذا ، عني المحققون من الأصوليين ببحث « مقاصد التشريع » الخاصة والمامة ، أو التفصيلية والاجمالية ، عناية بالغة ، استقراء ، وتحصيماً ، وتجلياً ، اذ التشريع بطبيعته غائي بداهة ، كما نوهنا ، فتعين ان يكون المنهج المتخذ في تفسيره غائياً ضرورة - لا حرفياً ولا لغوياً صرفاً - اذ من المعلوم ، ان المنهج العلمي المتخذ في بحث مادة ما ، يجب ان يكون مشتقاً من طبيعتها ، ومن أهم عناصر المنهج الغائي « التعليل » وهو مورد صعب للمجتهدين ، على حد تبصير الامام الشاطبي .

وتأسيساً على هذا ، يمكنك الحكم على منهج الظاهرية الذي اصطنعوه في تفسير هذا التشريع ، بما يقضي من وجوب الوقوف عند ظاهر لغوية النص وحرفيته ، دون النفاذ العقلي الى دلالاته العقلية ، أو استبطان روحه ، وتبين غايته ورمائه الذي هو مبنى الحكم ، وأساسه ، وملاك أمره .

الثالث : أن « التعليل » هو الأساس الذي ينهض عليه « قانون التلازم المنطقي » في التشريع والتطبيق معاً ، توسيماً لمفاد النص ، وتعميماً لحكمه في مواقع الوجود ، تحقيقاً لمراد الشارع في أوسع مدى ، دون انتقاص له ، أو افتئات عليه .

وقانون التلازم هذا ، قانون عقلي صرف ، لأنه لا يمدو أن يحكم بوجوب اقتضاء السبب للمسبب^(١٠٥) ، أو العلة للمعلول ، اقتضاء حتمياً ، وهو ما يطلق عليه « قانون السببية »^(١٠٦) .

أما أنه قانون عقلي صرف ، فذلك لمكان العلة ، أو « المصلحة » التي تشكل السبب الباعث على تشريع الحكم ابتداءً ، وهي مستنبطة من النص اجتهداً بالرأي - كما قدمنا - تفهماً وتعقلاً ، وعلى أساسها بنى الحكم ، فاضحى من غير المعقول ، ولا المقبول ، أن ينصب الاجتهاد - أن كان ثمة اجتهاد - على تبيين الحكم وحده من المنطوق اللغوي للنص ، ثم يطرح أساسه أو يبتز عن معقوله ، والغاية من أصل تشريعه ، فكان هذا القانون المنطقي ، مستوجباً سحب حكم النص ، وتعميمه عقلياً ، على كافة مطلقان علة ، من الوقائع المتجددة في كل عصر وبيئة ، ولو لم يرد نص بخصوص كل منها بعينها ، ولا يسع أحداً انكار قانون التلازم المنطقي هذا ، لأن نقضه أو انكاره^(١٠٧) مخالفة عن أمر الشرع نفسه ، لقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » ، بما يوجب اطراحه من التناقض البين في التشريع ، فضلاً عن ايقاعه في مأزق يصعب التخلص منها ، والتناقض منفي في الشرع بالنص صراحة ، لقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله ، لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً »^(١٠٨) أي تناقضاً أو تضاداً ، لنفاة ذلك للحكمة الإلهية بداهة ، فثبت ما أصّلنا من حجية هذا التلازم المنطقي بين « السبب » الذي هو العلة ، و « المسبب » الذي هو « الحكم » إذ الحكم مآل السبب^(١٠٧) ، وهو ما ينهض به « التعليل » أساساً لهذا القانون ، وهو ما أشار اليه الامام الشاطبي في صدد التدليل على حجية هذا الأصل ، حيث يقول : « فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح ، فانها - أي المصالح والعلل - أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع ، والمسببات هي مآلات الأسباب ، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب »^(١٠٩) بمعنى أنه مطلوب من المجتهد أن يمتثلها ، لكون الشارع الحكيم قد قصد ما واعتبرها ، إذ جرى تصرفه في التشريع على هذا السنن ، من تحليل نصوص القرآن الكريم في كثير من أحكامها ، استخلاصاً للأسباب الموجبة لتلك الأحكام ، وقصد المجتهد في الاعتبار ، ينبغي أن يكون متفقاً ومتساقطاً سنن المشرع في التشريع ، والا كان « الخلف » وإذا كان « الخلف » فقد فقد التفسير وظيفته ومعناه ، إذ لم يعد التفسير في حدود المفسر ، ولا كاشفاً عن حقائقه ، وغاياته .

من أجل هذا ، كان « التعليل » عنصراً تكوينياً من مفهوم التفسير ، لا قوام له إلا به ، وقد اتخذ من النص نفسه مجالاً له ، تبيناً لمقوله ، فالقاعدة التي مفادها ، أن « لا اجتهاد في مورد النص » ليست على إطلاقها ، كما ترى ، وهذا هو « القياس الأصولي » الذي يعتبر مصدراً من مصادر التشريع ، بل رأينا الامام الشافعي في كتابه « الرسالة » يحصر الاجتهاد في القياس ، بقوله : « والاجتهاد القياس » (١١) .

وعلى هذا ، فإن حكم النص أضحي - بالتعليل - عاماً عموماً عقلياً لا لغوياً ، بعد أن كان خاصاً بواقعة المنصوص عليها ، ذلك ، لأنه يتناول كافة الوقائع التي هي مظان علقته المستوجبة له ، والمستلزمة لوجوده حيث وجدت ، مهما تجددت تلك الوقائع ، يتناولها بمقوله ، وإن لم يتناولها بمنطقه اللغوي ، وتصبح الواقعة التي تناولها النص بحكمه لغة ، واردة فيه على سبيل المثال لا الحصر ، وفي هذا من المرونة والتوسع في مفاد النص القرآني ، لزوماً وتعملاً ، ما فيه ! فكان ذلك دليلاً بيناً من الأدلة التي تنهض بصدق قضية كمال التشريع وخصوبته وخلوده !

هذا ، وإذا لاحظنا أن « العلة » تنطوي على « حكمة التشريع » ، وأن هذه « الحكمة » هي من مفهوم « العدل » في القرآن الكريم ، إذ العدل لا يجالي الحكمة الإلهية ، بل هو من صميمها ، تبين لك بجلال ، أنه لولا الاجتهاد بالرأي في التفسير تميلاً ، لفقد « العدل » ما به يعرف نظراً وما به يتحقق عملاً ، والعدل هو الغاية القصوى من التشريع كله ، فإذا توقف تبين العدل ، وتحقيقه عملاً في مواقع الوجود الحيوي للأمم ، على الاجتهاد بالرأي ، كان هذا واجباً ومفروضاً ، بل ومتعبداً به شرعاً ، لوجوب ما يتوقف عليه ، بلا مراء ، عملاً بمقتضى القاعدة المقررة عقلاً وشرعاً ، ومفادها ، أن « ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب » .

هذا ومن أبسط الأمثلة على ما قدمنا ، النص القرآني المحرم للخمر ، في قوله تعالى : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه » ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله ، وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون » (١١١) فقله تعالى : « فاجتنبوه » أمر يفيد وجوب الاجتناب وهو التحريم ، وقوله تعالى : « فهل أنتم منتهون » الاستفهام ليس على حقيقته ، بل هو في معنى الأمر بالانتهاء ، وهو يفيد وجوب الكف ، وهو التحريم أيضاً ، ولذا قال عمر بن الخطاب بعد أن سمع تلاوة الآية الكريمة : « انتهينا ورب الكعبة » هذا فضلاً عن وصف الخمر بكونها من « عمل الشيطان » للتقبيح ، ومثل هذا الأسلوب في عرف القرآن الكريم ، يفيد التحريم قطعاً .

على أن المفسر لا يقف باجتهاده عند تبين الحكم الشرعي من النص على أساس من القواعد الأصولية ، بل يجب أن يتمدى ذلك إلى تبين أساس هذا الحكم الذي بني عليه ، والحكمة التي توخاها الشارع من وراء هذا التحريم ، أعني مقصد الشارع من أصل تشريع حكم الخمر ، فيتبين له أنه « عنصر الاسكان » وهو « الخاصة » التي تشتمل عليها الخمر ، فتشغل طاقات العقل الفكرية المودعة فيه ، بل تزيله لفترة المخامرة ، فيفقد الثقل كالمجنون ، زائل العقل ،

سواء بسواء ، هذا ، فضلاً عن سريان أثر المخامرة الى سائر أعصاب جسمه ، فتفقده التوازن ، كما هو مشهود ، وفي هذا من الامتحان لكرامة العقل والانسان ، ما فيه ، بالاضافة الى الأضرار الأخرى التي تفتك بأجهزة الجسم والقوى النفسية ، فتبين أن علة التحريم ، كامة في « عنصر الاسكار » وهو « خاصية » اشتملت عليها الخمر ، فكانت مستوجبة للتحريم ، حفظاً للعقل ، وقوى النفس ، وملكاتهما ، ومواهبها العليا ، فضلاً عن الجسم وأجهزته ، وهذا المقول للنص ، يقتضي أن ينسحب حكمه المحرم على كافة مظان وجود هذا العنصر من كل مادة اشتملت عليه ولوحدة الأثر ، الذي هو « مناط حكم التحريم » وهذا هو التعميم للحكم عقلياً ومنطقياً ، وإن لم يفده النص لغوياً . إذا تبين هذا ، فإن « الأفيون » و « الحشيش » و « الهيروين » وغيرها من المواد التي تختلف أسماؤها ، محرم قطعاً بروح النص ومعقوله ، أي بعملة الحكم ، إذ هي دليله ، وهي « الخاصية المشتركة » في هذا المواد ، التي استلزمت تعميم الحكم عليها ، تحقيقاً لحكمة التشريع ، من صيانة العقل من كل ما يشل طاقاته ووظيفته ، وحركة الفكر فيه ، فكان الحكم منوطاً بهذا « الأثر » و « المسأل » وهذا معنى قول الأصوليين : « أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعلماً » فحيثما وجدت العلة ، وجد الحكم قطعاً ، طرداً وعكساً أيضاً ، حتى إذا انتفت ، انتفى الحكم ضرورة ، إذ السبب يقتضي المسبب حتماً ، بقطع النظر عن سائر الصفات والخصائص الأخرى لتلك المواد ، أو اختلاف أسماؤها المتعددة ، من كون الخمر قوامها السيولة ، والأفيون مادة جامدة ، لأن هذه خصائص أو صفات عرضية اتفاقية لا يلتفت الشارع اليها عند تشريع الحكم ، وإنما المبرة بالعنصر المؤثر ، وهو ما تزكده السنة ، من قوله ﷺ : « كل مسكر حرام » فقد علّق الحكم على عنصر الاسكار ، لأن بناء الحكم على المشتق « مسكر » يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق (وهو المصدر - أي الاسكار) .

وعلى هذا ، تبين لنا ، أن تخصيص الخمر بالذكر في النص ، كان على سبيل المثال ، لا العصر ، وأصبح حكم الخمر بالتعليل عاماً في كافة أنواع المسكرات والمخدرات عموماً عقلياً ، مهما تنوعت واتخذت من أسماء ، وأياً كان قوامها ، سائلة أم جامدة ، إذ المبرة بالخاصية المشتركة فيها ، بما لها من « أثر » ضار أو فتاك بالعقل والجسم والنفس ، وهذا لا يُعرف الا بالتعليل العلمي ، والنفاذ العقلي الى حكمة تشريع النص .

وتأسيساً على هذا ، أمكن القول بأن المنهج الذي يقضي بالوقوف عند حرفية النص ، ومنطوقه اللغوي ، لا يجاوزه ، يجعل تحريم الخمر مقصوراً عليها ، وحدها لا يمتداه ، وهذا يوجب التناقض واللامعقولية في التشريع ، إذ ليس من حكمة التشريع في شيء ، أن يسد باب الفساد العقل أو زواله بالخمر ، ثم تفتح أبواب أخرى على مصاريحها ، هي أشد افساداً ، وأبلغ أثراً ، في زواله ، بل وشل طاقات الجسم كله ، والفتك به فتكاً ذريعاً ، بحجة أن النص لم يتناولها بمنطوقه اللغوي ، وهو منطلق فاسد يأباه تشريع الله ورسوله !!

هذا ، ومن الثابت أصولياً - تعكيساً للتلازم المنطقي - أنه كلما تقررت وتمكنت « علة » الحكم في الوقائع بصورة أشد ، استوجبت الحكم على نحو أكد ، تقريراً للحكم على

قدر الدليل ، قوة ورسوخا وتاسلا ، ولا جرم أن المخدرات الفتاكة أشد ضرراً في العقل والجسم والنفس من الخمر ، على ما تقرره الخبرة العلمية في الطب ، فإذا كان ما هو أدنى ضرراً ، محرماً قطعاً ، كان ما هو أعلى وأقوى ضرراً ، وأشد فتكاً ، محرماً من باب أولى ، تحقيقاً لمقاصد التشريع ، وصوناً للحكمة الفائية من تشريع الحكم التي تنهض بمنطقيتها ومعقوليتها ، وتقريراً للحكم على قدر علته ودليله ، كما أشرنا ، ولهذا كانت المخدرات « محرمة دولياً !!

فتلخص ، أن الاجتهاد بالرأي تميلاً ، لا ينفك عن النص القرآني تفسيراً ، وتفهماً وتطبيقاً ، لاتصاله بمقاصد التشريع ، ومفهوم العدل فيه ، كما بينا .

ثانياً : من الأمور التي ينصب الاجتهاد بالرأي عليها بالنسبة الى ما بُين من النصوص ، « دلالاته العقلية » .

على أن « حكمة تشريع » النص القرآني - كما يقول الامام الغزالي (١١٢) - لا يقتصر أثرها على تميم حكمه في كافة مظان من علمته في الوقائع الجديدة التي يكتشفها أو يحققها الاجتهاد فيها - وهو ما يطلق عليه الأصوليون « تحقيق المناط » - بل تؤثر هذه « الحكمة » أيضاً على « مضمون النص » نفسه ، توسعة أو تقييداً ، حسبما توحى به هذه « الحكمة » في كل مقام على حدة ، مما يجعل للنص العقل مدخلا دلاليا في « المعاني » لا في « تكييف الاحكام » فحسب ، شمولاً وتخصيصاً ، أو اطلاقاً وتقييداً ، أو صرفاً للفظ الى معناه المجازي ، بالادلة والشواهد الناهضة ، أو بعبارة أخرى ، ان لحكمة تشريع النص ، أثراً بالغاً فيه ، من حيث توجيه تفسيره مضموناً وحكماً معاً ، مما ينعكس - أثراً لهذا التوجيه - على مجال تطبيقه ، كل ذلك على مقتضى من قواعد وأصول علمية ومنهجية معروفة في علم الأصول المشتق من خصائص اللغة ، ومقاصد التشريع ، تفسيراً للنص على أدق وجه وأعمقه ، وأكملها ، كيلا يخرج المبيّن عن حدود المبيّن ، أو يؤدي الى الاجتزاء فيه ، أو يخالف عن مراد الشارع من أصل تشريعه ، جملة ، تفهماً وتطبيقاً ، مما لا يتسع المقام لتناوله مفصلاً .

ثالثاً : من أهم ما يتناوله الاجتهاد بالرأي في النص القرآني أيضاً « دلالاته العقلية » فضلاً عن « دلالاته اللغوية » وهو أمر بالغ الأهمية ، من قبل أنه لا يتعلق بأصل الدلالة ، بل بكيفيتها ، ولا يتسع المقام لتفصيل القول في هذا الشأن ، ومن ذلك « اللوازم العقلية » للمعنى المباري للنص ، ومعلوم أن اللازم العقلي للنص ، معنى تام يستلزمه المعنى اللغوي الظاهر المتبادر من العبارة ، استلزاماً منطقياً ، وهو مقصود للشارع أيضاً ، كما أشرنا ، لأنه ما تقتضيه دلالات اللغة ، واسلوبها في البيان ، بكيفيات وطرق مختلفة ، ولذلك ، استقر في علم الأصول - اشتقاقاً من خصائص اللغة ، وأساليبها في البيان - أن النص الدال على الملزوم - أي المعنى اللغوي الظاهر - دال على لازمه العقلي ، وحجة فيه ، فلا يسع عالماً بالمربية تجاهله أو اغفاله ، أو اطراحه ، فضلاً عن الاجتهاد المتخصص ، لكونه طاقة منطقية من طاقات النص الواجب استثمارها اجتهاداً ، والا كان الاجتزاء أو الهلر لمعان مقصودة من النص ، قامت به حجة دلالاته ، اذ لا ينفصل المعنى العقلي عن المعنى اللغوي ، للتلازم المنطقي بينهما - كما قدمنا - ولكل طريق دلالاته ،

حسبما تقتضيه طبيعة اللغة ، وخصائصها في البيان ، والنص القرآني على أساسها أنزل ، وتبقى هذه الدلالة العقلية حجة ما لم يقدم دليل من المشرع نفسه ، وبنص صريح يخالف عن مقتضاها ، فيقدم عند التماز ، لأن الصريح أقوى دلالة من المعنى اللزومي ، أو الضمني بداهة ، لكون إرادة المشرع فيه أوضح ، والقصد إليه أقوى ، تجد هذا بيناً في مثل قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ، يبتغون فضلاً من الله ورضواناً ، وينصرون الله ورسوله ، أولئك هم الصادقون » (١١٣) .

فالآية الكريمة دالة - ولكن بطريق اللزوم العقلي - على زوال ملكهم عن أموالهم التي تركوها في مكة ، لأن وصفهم بكونهم « فقراء » (١١٤) يستلزم عقلاً وبالضرورة ، ألا تكون أموالهم باقية على ملكهم بمداضطهادهم وإخراجهم من ديارهم ، لأن « الفقير » حقيقة ، من لا يملك شيئاً ، بيد أن هذا المعنى العقلي قد قام النص الصريح على بطلانه ، من قبل المشرع نفسه ، بل وفي الآية الكريمة عينها ، ذلك لأنه أضاف الديار والأموال إليهم ، والإضافة تقتضي الملك والاختصاص حقيقة ، فانعكس هذا المعنى المباري اللغوي الصريح المتبادر على اللزوم العقلي فأبطله ، وجعل معنى « الفقراء » على سبيل المجاز ، بقرينة هذه الإضافة للديار والأموال كما ذكرنا .

ووجه ذلك المعنى المجازي ، أنهم لما يدعو عن أملاكهم وديارهم بالاضطهاد والإخراج عنوة وبقوة السلاح ، حتى لم يمد لهم سلطان فعلي عليها ، صاروا كأنهم فقراء ، لا فقراء حقيقة ، وهم سادات المهاجرين ، والقرينة الدالة الصارفة للفظ « الفقراء » من معناه الحقيقي إلى هذا المعنى المجازي ، هي إضافة الأموال والديار التي أخرجوا منها إليهم ، في قوله تعالى : « أخرجوا من ديارهم وأموالهم » وهو صريح ، فيقدم على اللزوم العقلي ، لما بيئنا .

أضف إلى ذلك من الأدلة ، أن منطق القوة لم يمهّد في الشرع مزيلاً ليد محقة ، ليُقرّ يدأ مبطله ، لأنه عين الظلم المنافي للشرع رأساً ، لكونه محض بني وعدوان ، بل ضرباً من « الاجرام الدولي » المحرم في الشريعة تحريماً قاطعاً ، فلا يصلح طريقاً ولا سنداً للملك بالبداة ، ولذا كان إقرار مبدأ العدوان هذا في بعض الفلسفات السياسية الوضعية ، من مثل فلسفة ميكافيلي وغيرها ، مما يدور في فلكها ، منشأ الحروب المستمرة المستمرة ، وسبباً رئيسياً لاضطراب حبل الأمن في العالم كله ، ولهذا ، نرى الإسلام ينادي بأن الغاية القصوى من أنزال الشرائع السماوية جميعاً ، وإرسال الرسل كافة ، هو إقامة « العدل » المطلق ، حقاً إنسانياً مشتركاً بين البشر ، على الرغم من اختلاف الدين ، اجتثاثاً لأصول العدوان من الأرض ، وللاطاحة بظواهر البني المسلح ، ولا سيما على الصعيد الدولي ، ترى هذا المعنى واضحاً في مثل قوله تعالى : « لقد أوسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب (١١٥) والميزان ، ليقوم الناس بالقسط » (١١٦) أعلام لشأن القيم الموضوعية الإنسانية الخالدة التي أطلق عليها القرآن الكريم « كلمة الله » وترسيخها في المجتمع البشري ، في مثل قوله : « وكلمة الله هي العليا » وتجنبياً للتطاحن وتسافك الدماء ، من أجل مفانم مادية عاجلة ، أو الاستعلاء بالمنصر ، وبسط الهيمنة الدولية ،

في مثل قوله تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ، ولا فساداً » (١١٧) .

هذا ، وقد تضافرت أدلة لا تحصى كثرة على تقرير هذا المعنى ، أو ترسيخ هذه القيم التي تعتبر أساساً للحضارة الانسانية في كل عصر ، من الحق والعدل ، والمساواة والحرية ، والاخاء الانساني العام ، والتواصل الحضاري الذي عبّر عنه القرآن الكريم بالتعاون على البر والتقوى ، وتحريم تقطيع اواصره بالتعاون على الاثم ، والتحالف على العدوان ، بل وفرض الاسلام ، الجهاد ، فرضاً عينياً على كل قادر على حمل السلاح ، رجالاً ونساءً على سواء ، بالاجماع ، حالة استيلاء العدو على جزء من اراضي العرب وديار المسلمين ، وبذل أهلى التضحيات بالانفس والأموال ، من أجل استرداد ما استولى عليه العدو عنوة ، في مثل قوله تعالى : « وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنه أشده من القتل » بل ترى القرآن الكريم يرتب على التهاون في امر النهوض بمبء الجهاد ، والنفي العام - في مثل هذه الحال - جزاء الخزي في الدنيا ، والعذاب الاليم في الآخرة ، توحيداً للمصير في الدارين ، لوحدة السبب ، كل أولئك ، للقضاء على ظاهرة البغي والعدوان ، والاخراج والتشريد من الديار ، والاستلاب والاستضعاف في الأرض ، لقوله عز شأنه : « الا تنفروا ، يعذبكم عذاباً أليماً ، ويستبدل قوماً غيركم ، ولا تضره شئاً » (١١٨) . ولقوله جل ثناؤه : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله ، والمستضعفين » (١١٩) . وقوله سبحانه ، والذين اذا أصابهم البغي ، هم ينتصرون ، (١٢٠) انتصافاً لأنفسهم من عدوهم ، ولقوله عز وجل : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، بل ترى القرآن الكريم لا ينهي عن التهاون في طلب العدو لمقاتلته ، ورده عن غيه وعدوانه ، ودحره ، مشيراً الى أن ما يلقاه المجاهد من النصب والالام ، هو أمر طبيعي مشترك بينه وبين عدوه ، لأن هذا هو شأن الجهاد واثاره ، ، فينبغي أن يمضي الزمن في جهاده ، مرابطاً صابراً محتسلاً أشد المشاق ، ولا يصدته عنه ما يلقى من عظامم المحن ، ويماني من أفدح الآلام ، لأنها - كما يشير القرآن الكريم - أمر مشترك ، وانما الفارق العاسم بين المجاهد وعدوه ، أن ما يرجو المؤمن من النصر في الدنيا ، والثوبة والجنة ، في الآخرة ، خلاف ما يرجو عدوه ! ، مصداقاً لقوله سبحانه : « ولا تهنوا في ابتغاء القوم ، فان كنتم تآلمون ، فانهم يآلمون كما تآلمون ، وترجون من الله ما لا يرجون » (١٢١) .

هذا ، ويقرر القرآن العظيم ، بصريح نصوصه ، أن العلاقة الدولية ، بين المجاهدين وبين عدوهم المفتصب أرضهم وديارهم ، بعد اخراجهم وتشريدهم منها ، هي علاقة حرب مستمرة ، حتى يندفع العدوان ، لأن لرضية الجهاد تبقى مستمرة ، ما دام سببها قائماً ، وهو « العدوان » لأنه مناط حكم الجهاد ، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً ، ولا يجوز عقد « سلم » مع العدو ، ما دامت آثار عدوانه قائمة ، كما لا تجوز الدعوة الى « السلم » أيضاً ، لأنها تنطوي على النزول عن الحقوق ، والتسليم باستمرار العدوان ، أو بعبارة أخرى ، لأنها تقضي باقرار المدعو على عدوانه ، والرضا بالمذلة والهوان ، وهو محرم شرعاً بالنص الصريح ، وقد أطلق القرآن الكريم على هذا النوع من السلم « سلم الهوان » وقد جاء النهي الصريح من قوله عز وجل : « فلا تهنوا ، وتدعوا الى

السُّلَم ، وانتم الاعلون» (١٢٢) • فقرن هذه السلم بالهوان ، اذ لا قيام لسلم على عنوان وظلم في شرع الاسلام •

هذا ، وانما افضنا القول في هذه المسألة ، مقارنة بين اللزوم العقلي الذي يدل عليه المعنى المباري الظاهر اشارة ، في قوله تعالى « للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم ، وبين صريح النصوص في آيات عدة ، وتصرفاً في الاجتهاد بالرأي في المعاني ، أقول افضنا القول في هذه المسألة ، لخطورتها ، وأهميتها البالغة ، بالنسبة الى كل من العلاقات الدولية ، والقانون الدولي العام لبيان حقيقة موقف القرآن الكريم منها ، هذا من جهة ، ولشدة مساسها بالقضية الجوهرية الكبرى للعرب والمسلمين ، وقوة تعلقها بموقفهم تجاه عدوهم الغتصب من الصهيونية المنصرية المجرمة ، من جهة أخرى •

هذا ، والامام الطبري يقرر هذا المعنى في صدد تفسيره للآية الكريمة المشار اليها آنفاً : « للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم » حيث يشير الى أن الله تعالى ، انما نسبهم الى أنهم فقراء ، ليكملهم سهماً في الزكاة ، علاجاً لما صاروا اليه من تلك الحالة العارضة ، وسداً لحاجتهم ، أي مسوغاً لادخالهم في أحد مصارف الزكاة ، بهذا الوصف « فقراء » الذي نسبوا اليه مجرد نسبة ، وتلك المصارف محددة بأوصافها ، بقوله تعالى : « انما الصدقات للفقراء والمساكين (١٣٤) » الآية ، لا على أنهم فقراء حقيقة ، لمنافاة ذلك لعديد من الشواهد والنصوص الصريحة ، على النحو الذي فصلنا ، حيث يقول الامام الطبري ما نصه : « فنسبهم الله الى أنهم فقراء ، وجعل لهم سهماً في الزكاة » (١٣٥) وهذا المعنى مروى عن أحد الثقات من مفسري التابعين ، وهو سعيد بن جبير ، فارتضاه الامام الطبري ، تفسير الآية الكريمة ، بما يتسق والأدلة الصريحة ، بدليل أنه لم يعقب عليه ، بالنقد أو الرفض •

وهكذا ترى ، أن الاجتهاد بالرأي ، حتى في مجال النص ، جزء من حقيقة التفسير ، لأن طبيعة النص القرآني ، وأوضاع البيان فيه ، تقتضي ذلك ، كما نوهنا ، وكل مفسر - فضلاً عن شيخ المفسرين الامام الطبري - لا يسهو أن يخرج عن هذا السنن الشامل في البيان ، والا فقد التفسير جزءاً من حقيقته ، ليمجز بالتالي عن أداء وظيفته •

ذلكم هو دور الاجتهاد بالرأي فيما بئ ، لننتقل الى بيان دوره فيما لم يُبيّن من النصوص •

ثالثاً : أما فيما لم يُبيّن من النصوص المجعلة أو كليات التشريع ، وقواعده العامة فذلك - كما أشرنا - متروك قصداً من قبل المشرع الى المجتهدين ، ليقولوه بالبيان باجتهادهم بالرأي - على حد تعبير الامام الشاطبي (١٢٦) ، مما يجعل الاجتهاد في التفسير ، بل في الشريعة بعامة ، ركناً عظيماً من أركان الدين ، على ما قرره الامام الغزالي في كتابه ، المنخول (١٢٧) كما أشرنا •

وبيان ذلك ، أن من الثابت بالاستقراء ، أن الرسول ﷺ لم يفسر القرآن كله (١٢٨) ، كما أسلفنا ، بدليل وجود قسم كبير منه لم يتناوله الله تعالى ، ولا الرسول ﷺ بالبيان ، مما يشتمل على قواعد عامة ، وكليات تشريعية ، من مثل « مبدأ الشورى » فدل ذلك قطعاً ،

على أن الرسول ﷺ لم يكلف أصلاً ببيان هذا القسم وتفصيله ، وإنما كلف ببيان بعض القرآن ، مما لا يتوصل إلى ذلك إلا عن طريق الرسول نفسه ﷺ وذلك كما جعل الذي لا يمكن الوقوف على حقيقته ، وتفصيله ، وكيفية أدائه ، إلا عن طريق المشرع نفسه ، وغالباً ما ترى هذا البيان متعلقاً بالعبادات ، وآيات الأحكام ، وهو ما أكدّه الامام الطبري بقوله (٢٩) : « فالقائل في تأويل كتاب الله ، الذي لا يدرك علمه إلا ببيان رسول الله ﷺ الذي جعل الله إليه بيانه » . فتقديم الجار والمجرور في قوله ، الذي جعل الله إليه بيانه ، يفيد الاختصاص ، كما هو معلوم ، وقد أشرنا ، إلى أن الامام الطبري ، قد حمل الأحاديث الواردة بالنهي عن التفسير بالرأي ، وأولها ، على هذا المعنى ، كيلا يقتحم الرأي ما اختص الله به نبيه ببيانه ، وتطرح السنن ، دون غيره مما لم يبيّن أصلاً .

على أن بعضاً من آيات الأحكام ، مما اختص الله تعالى به نبيه ﷺ ببيانه ، لم يبينه بياناً مزيلاً للابهام كلية ، بل بيّنه بعض البيان ، مما يستلزم أن يكون للاجتهاد بالرأي أيضاً ، مجال في بعضه الآخر ، كما في آية «الربا» ، إذ وقع الخلاف فعلاً بين الفقهاء في تخريج علة تحريمه ، ومجال تطبيقه ، وأشار إلى ذلك عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بقوله : « توفي رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أبواها من الربا » .

هذا ، وإنما قلنا ، أن عدم تفسير الرسول ﷺ لقسم كبير من القرآن الكريم ، يدل قطعاً على أنه لم يكلف ببيانه أصلاً ، لأن من المحال عقلاً وشرعاً ، أن يكون الرسول ﷺ قد كلف بهذا البيان ، فعلاً ، ولم يصدر بأمر ربه ، لما يُعَلِّق بأمانة التكليف بالبيان بمقتضى قول تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر ، لتبين للناس ما نزل إليهم ، كما يخل بأمانة التبليغ عن ربه ، والبيان الموحى به جزء من حقيقة التبليغ ، وذلك تكليف أيضاً ، لقوله تعالى : « يا أيها الرسول ، بلغ ما أنزل إليك من ربك » نصاً ومعنى ، جملة وتفصيلاً ، وهذا مما لا يتفق ومقتضى « العصمة » لأنه مخالفة عن أمر الله ، مما لا يتصور في حق الرسول ﷺ باطلاق ، بل الثابت يقيناً ، أن الرسول ﷺ قد بلغ الرسالة ، وأدى الأمانة ، قرآنًا وسنة ، من كل ما أوحى إليه ، لا يشك في ذلك إلا ضال ، فكان فيما عدا ذلك ، مما لم يبيّن ، غير مكلف ببيانه من قبل المشرع نفسه ، عز وجل ، وهذا يستلزم حتماً وبالضرورة ، أن يكون هذا القسم من أي القرآن الكريم الذي لم يبينه الله تعالى ، ولا رسوله ﷺ متروكاً قصداً من قبل المشرع ، للمجتهدين ، ليفسروه باجتهادهم (٣٠) ، كما يقول الامام الشاطبي (٣٠) ، فكان هذا دليلاً قطعاً على أن الاجتهاد بالرأي جزء من حقيقة الدين ، وهو ما صار إليه الامام الغزالي حيث يعبر عن هذه الحقيقة بقوله : « الاجتهاد ركن عظيم من أركان الدين » (٣١) وتعميل ذلك سهل ميسور ، لما يتوقف عليه بيان قسم كبير من أي القرآن الكريم ، حيث لم يتناوله الله تعالى ولا رسوله ﷺ بالبيان ، كما أشرنا ، إذ لولا الاجتهاد بالرأي في التفسير من أهله ، لبقى هذا القسم على ابهامه ، لا يتأتى فهمه ، ولا امثاله ، أو تنفيذه على الوجه الذي يحقق مراد الشارع منه ، وهذا تعميل لجزء كبير من القرآن الكريم دون بيان ، ولا امثال ، مما لا يجوز المصير إليه بحال ، فضلاً عن أنه يناهي الأمر بالتدبر ، والتفكر في أي القرآن الكريم ، والتأمل لها ، فكان وصف

الامام الفزالي للاجتهاد بالرأي ، بكونه وكنا عظيما من أركان الدين ، متجها ، لاتجاه قصد المشرع نفسه الى ذلك ، وهذا ما صار اليه الامام الطبري ، حيث قصر المنع من الاجتهاد بالرأي الوارد في الأخبار والأحاديث ، على ما اختصره الرسول ببيانه ، دون ما عدها ، بل تراه يحض العلماء على التفسير ، وينمى على المتخرجين منهم (١٣٢) .

الحكمة التشريعية من ترك قسم من أي القرآن الكريم دون بيان قصداً من المشرع ، مما يشتمل على الكليات والقواعد العامة ، ليتولاها بالبيان المجتهدون بالرأي .

ذلك ، لأنه ﷺ لو بين تلك القواعد العامة ، والكليات التشريعية ، بأن فصلها تفصيلا في نظم أمرة ، وفروع جزئية ، لأفضى هذا التفصيل الى ايقاع الأمة في العرج والعت ، في كل عصر ، اذ ربما تغدو هذه التفصيلات المحددة الواجب العمل بها - باعتبارها صادرة عن السنة - غير ملائمة لحاجات ومطالب المصور التالية ، بما يعترضها من تطور بفعل تغير الظروف ، فكان ابقاؤها على عمومها دون بيان أو تفصيل محدد ، مما يجعل منها مجالا واسعا ورجبا للاجتهاد بالرأي ، وذلك كبدا الشورى - كما أشرنا - ليشق منه فروعا وتنظيمات جديدة في كل عصر بما يلائمه ، ويلبي حاجات الأمة فيه ، ولعل هذا هو السر في ان الله تعالى يبعث في الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها ، أي بالاجتهاد بالرأي في عمومات الشريعة وكلياتها ، ليستخلص منها ، وفي نطاقها ، ما ينفي بحاجات الأمة ، مهما تتابعت المصور ، واختلفت البيئات ، لأن هذه المفاهيم الكبرى ، مبنية شرعا ، ومجال خصب للاجتهاد بالرأي ، وذلك آية الصلاحية ، والمرونة ، والاتساع ، في التشريع ، ما دام لا يتوقف تفهم هذه القواعد الكلية ، ومقاصدها ، على شيء ورام الاجتهاد ، وهذا برهان قوي على كمال هذا التشريع وخلوده ، مصداقا لقوله تعالى « اليوم اكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الاسلام ديناً » .

من الثابت ان بيان الرسول ﷺ وتفسيره للشريعة بعامة ، لم يكن منشؤه النص دائما ، بل كان بعضه بالاجتهاد الذي لحقه اقرارا الوحي .

يرشدك الى هذا ، أن كثيرا مما ورد في السنة ، قد جاء زائدا عما في الكتاب ، وليس منصوبا عليه بعينه - كما قدمنا في المقال السابق - فدل ذلك حتما ، على أنه مشتق من قواعد التشريع العامة ، أو مقاصده الكلية ، أو قياسه العام (١٣٣) ، وهذا اجتهاد بلا ريب ، فاجتهاد الرسول ﷺ أمر واقع لا شك فيه ، اذ كان يلجأ اليه ﷺ كلما أهوزه الوحي في الوقائع المعروضة التي لا تحتمل التأخير ، فيجتهد برأيه فيها ، اذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، كما هو معلوم ، فضرب بذلك مثلاحيا ، ليشأسى به ﷺ في سلوكه سبيل الاجتهاد بالرأي بوجه عام .

هذا ، ولما كان الاجتهاد موطن الاحتمالات ، ما دام يجتهد ﷺ بوصفه بشرا عاديا ، فاحتمال الخطأ قائم ، لكن الرسول ﷺ لا ينقر على الخطأ ، اجماعا ، اذ يتولاه الوحي بعد ذلك بالتصويب .

وعلى هذا ، يمكن القول ، بأن الاجتهاد بالرأي ، هو مسلك النبوة في بيانها لبعض أحكام الوقائع المتجددة ، غير أن الفارق الحاسم بينه وبين المجتهدين ، أنه « لا ينظر على الخطأ » لأن ما اجتهد به لا يشريع ملزم موحي به معنى ، أو اقاراراً ؛ بخلاف خطأ المجتهد ، فإنه مصفوح عنه ، بل مأجور عليه ، ما دام قد بذل أقصى وسعه العلمي ، بحثاً عن الحقيقة ، باخلاص وتجرد ، وليس اجتهداده تشريعاً ملزماً للناس . وأيضاً ، فإن ما يستشف من ذلك ، أن اجتهداده إنما كان استجابة لما كانت تقتضيه المطالب الملحة ، والمتجددة والحالة ، وهذا هو عين السر في ترك قسم من أي القرآن الكريم دون بيان ، بعد انقطاع الوحي ، مما يشتمل على القواعد العامة ، وكليات التشريع ، ومقاصده الأساسية ، أقول ترك قصداً إلى المجتهدين ، ليتولوا تفسيره وتفصيله باجتهدهم ، في نطاق مضمون تلك القواعد ، ومقاصدها ، في كل عصر ، بما يفي بحاجاته المتنوعة ، والمتكاثرة ، والمتطورة ، والملحة ، نتيجة لتطور الحياة بالناس ، وتلك حكمة بالغة ، بلا ريب ، ولو فصلت زمن النبوة ، لوقع الناس في العنت في أجيالهم المتعاقبة على ما بينا .

فتلخص ، أن بيان الرسول ﷺ للقرآن الكريم ، بل للشرعية بعامه ، لم يكن منشؤه النص دائماً ، بل كان شطر منه ، اجتهداً بالرأي على ضوء ما أراه الله تعالى وعلمته ، مصداقاً لقوله تعالى : « لتحكم بين الناس بما أراك الله » (١٣١) أي بما « علمك » من سنن التشريع ، وأن اجتهداده بالرأي لا يحتمل الخطأ انتهاءً ، بما يتولاه الوحي بالتصويب أو الاقرار مآلاً (١٣٥) .

الامام الزركشي ذهب الى أن الاجتهاد بالرأي في التفسير جائز والعق انه واجب .

غير أنه يرد على الامام الزركشي ، في ذهبه إلى أن « الرأي الذي يسنده برهان ، فالحكم به في النوازل جائز » (١٣٦) والعق أنه واجب - لا جائز فحسب - ، ابتداءً وانتهاءً ، بالنسبة إلى المجتهد ، لأنه هو « عين الحق » في اجتهداده ، كما قدمنا .

الامام الماوردي يؤكد وجوب اعمال الرأي في القرآن تفسيراً بما يقوم على الأدلة والشواهد .

هذا ، ويؤكد الامام الماوردي ، وجوب اعمال الرأي في القرآن الكريم تفسيراً ، ويعني على المتخرجين المتأثرين من المجتهدين ، من النهوض بأداء هذا الغرض ، حيث يقول : « استنع - بعض المتورعة - من أن يستنبط معاني القرآن باجتهداده ، ولو صحبتها الشواهد ، ولم يعارض شواهدنا نص صريح ، وهذا عدول عما « تعبدنا من معرفة » من النظر في القرآن ، واستنباط الأحكام منه ، كما قال تعالى : لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (١٣٧) ، ثم يتابع قوله : « ولو صح ما ذهب اليه ، لم يعلم شيء من الاستنباط ، ولما فهم الأكثر من كتاب الله » (١٣٨) .

وجهة نظر الامام الطبري في مبدأ الاجتهاد بالرأي في التفسير ، تستخلص من أمرين :

أحدهما : نبيه على المتخرجين من الاقدام على التفسير ، وهم أهل لذلك .

وثانيهما : تأريله الأحاديث التي وردت بالنهي عن اعمال الرأي في القرآن بأنها

محمولة على ما اختص الله تعالى به نبيه ببيانه ، كما قدمنا ، كيلا تَطْلُوح السنن (١٣٩) ، ويؤتى بالرأي المناقض ، فبقي ما عدا ذلك على أصل الحل العام ، أو الوجوب ، حسبما ينتجه الدليل ، هذا فضلا عن واقع تصرفه في تفسيره في كثير من المواضع ، اجتهدا برأيه .

هذا ، ويفسر لنا الامام الطبري احجام بعض التابعين والسلف عن تفسير القرآن بوجه عام ، بالخشية من عدم اصابة وجه الحق ، بما كانوا يرون أن التفسير رواية عن الله تعالى ، فكانوا حراسا على الا يقفوا في اشم التقول على الله ، حيث يقول ما نصه : « وأما الأخبار التي ذكرناها عن ذكرنا ما عنه من التابعين ، باحجامه عن التأويل ، فان فعل من فعل ذلك منهم ، كفعل من أحجم منهم عن الفتيا في النوازل ، والحوادث ، مع اقراره بأن الله جل ثناؤه لم يقبض نبيه اليه ، الا بعد اكمال الدين به لعباده ، وعلمه بأن الله في كل نازلة وحادثة حكما (١٤٠) موجودا بنص اودلالة ، فلم يكن احجامه عن القول في ذلك احجام جاحد أن يكون لله فيه حكم موجود بين أظهر عباده ، ولكن احجام خائف أن لا يبلغ في اجتهاده ما كلف الله العلماء من عباه فيه ، فكذلك احجام من أحجم عن القيل في تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف ، انما كان احجامه عنه حذرا أن لا يبلغ أداء ما كلف من اصابة صواب القول فيه ، لا على أن تأويل ذلك محبوب عن علماء الأمة ، غير موجود بين أظهرهم » (١٤١) .

هذا ، ويشير الامام الشاطبي بدوره الى سبب آخر للاحجام هو اخص مما ذكره الامام الطبري ، فبعد أن أورد عن مسروق ، قوله : « اتقوا التفسير ، فانما هو الرواية عن الله » (١٤٢) ، علل هذا بقوله : « انما هذا كله توقؤ وتحريز أن يقع الناظر فيه ، في الرأي المعلوم » (١٤٣) .

هذا المحذور المتحد ، قد اتخذ عند الامام الشاطبي ، مفهوماً أخص ، وهو الاجتهاد بالرأي ، دون شاهد ، ولا برهان (١٤٤) ، ولا جرم أن الاجتهاد بالرأي هو معقد الصلة بين النص القرآني والعقل الانساني ، فدفع لهذا المحذور ، ثم تحديد هذه الصلة بينهما ، على وجه يعصم الرأي من القول الجزافي ، أو المعنى غير المعصود بالدليل ، بقواعد تحكم تلك الصلة وشروط تضبطها ، مما يرفع ما استقر في نفوس المتورعة من أسباب التخوف من التقول ، وهو ما تكفل به علم الأصول الذي نهض بارساء قواعده الاولى - جمعا وتصنيفا - الامام الشافعي في كتابه « الرسالة » (١٤٥) بما يؤمن للمفسر أسباب العيطة والدقة ، والموضوعية في الاجتهاد ، استنباطا نظريا ، وتطبيقا عمليا على السواء .

وفي هذا المعنى يقول الامام الشافعي في رسالته الأصولية : « ومن تكلف ما جهل ، ومالم تشبه معرفته ، كانت موافقته للصواب - ان وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمود ، وكان بخطئه غير معذور » (١٤٦) ، اذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه ، (١٤٧) ، وهذا هو المعنى الذي قرره أيضا ابن رشد بقوله : « وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع ، انما هو الخطأ الذي يقع من العلماء اذا نظروا في الأشياء المويضة التي كلفهم الشرع النظر فيها ، وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس ، فهو اثم محض ، وسواء أكان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية » (١٤٨) وقد تقدم رأيه هذا .

سادسا - المحققون من أئمة التفسير والاصوليين والفقهاء ، يؤيدون موقف الامام الطبري - من مبدأ اعمال الراي في القرآن الكريم - فيما فيه مجال - وقد اتخذوا مواقف صريحة من اصل الاجتهاد بالراي في التفسير ، واعتبروه مستقرا تنهض بحججته ادله من الكتاب ، والسنة وعمل الصحابة والمعقول ، من مثل الامام الطبري ، والماوردي ، والقرطبي ، والشاطبي ، والغزالي ، وابن القيم ، وغيرهم ، ونورد فيما يلي ، نصوصا من واقع مؤلفاتهم ، مما يعتبر سنداً لموقف كل منهم ، وتعليلاً لوجهة نظره في هذا الصدد .

١ - أما الامام الطبري ، فقد سبق القول في وجهة نظره .

على انه يستند أيضاً في وجوب اعمال الراي في التفسير الى قوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » (١٤٩) والاستنباط يفتر الى فضل جهد عقلي في استخراج المعنى او الحكم من النص غير الصريح ، لأن المتبادر الظاهر من النص ، بحكم وضعه اللغوي ، لا يفتر الى مثل هذا الجهد ، بل يدركه كل عارف باللغة ، كما اشرنا .

هذا ، ويستند أيضاً الى عموم قوله تعالى : « لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ ، وَلَا تَكْتُمُونَهُ » (١٥٠) ووجه الاستدلال ، أن الكتمان وعدم التبيين لماني القرآن الكريم ، فيما لم يتناوله الله تعالى ورسوله بالبيان ، محرم لمقام النهي ، في الآية الكريمة ، فثبت نقيضه ، وهو وجوب التبيين ، واطهار المعاني القرآنية ومقاصدها المرادة ، ولا سيما دقائقها التي لا يسع الا الصفوة المختارة من العلماء اظهارها ، واستنباطها ، وهو القسم من القرآن الذي اختص العلماء ببيانه ، على أساس تقسيم ابن عباس - رضي الله عنه - لوجوه تأويل القرآن ، على ما سيأتي بيانه .

ب - وأما الامام القرطبي ، فقد أكد هذا الأصل المنهجي ، وفي مقدمة تفسيره (١٥١) ، بقول لا يمتريه لبس ولا إبهام ، وبما يتضمن من حجج دامغة تنقض آراء المخالفين حيث يقول : « قال بعض العلماء : ان التفسير موقوف على السماع (١٥٢) وهذا فاسد ، لأن النهي عن تفسير القرآن ، لا يخلو ، اما أن يكون المراد به الاقتصاد على النقل المسموع ، وترك الاستنباط ، أو المراد به أمر آخر ، وباطل أن يكون المراد به ألا يتكلم أحد (١٥٤) ، في القرآن الا بما سمعه ، فان الصحابة - رضي الله عنهم - قد قرأوا القرآن ، واختلفوا في تفسيره على وجوه ، وليس كل ما قالوه ، سمعوه من النبي ﷺ » (١٥٥) .

ومفاد هذا ، ان ليست كافة أي القرآن العظيم ، موقوفة تفسيرها على السماع والنقل من السنة والمأثور ، اذ ليس التأويل مسموعاً كله كالتنزيل .

وأيضاً علماء الصحابة ، بل أكابرهم ، قد نهضوا بمبدأ الاجتهاد بالراي في التفسير ، على أصوله المقررة ، من قوانين اللغة ، وقواعد الشرع ، ومقاصده ، بدليل وقوع الاختلاف فيما بينهم (١٥٦) - كما أسلفنا - وقد تأثر نهجهم هذا ، الخالفون من التابعين ، وتابع التابعين ومن بعدهم ، ولا سيما تلميذ ابن عباس ، ممن اعترف له بالامامة في التفسير ، وهو « مجاهد » (١٥٧) فاجتهاداته بالراي في التفسير ، أكثر من أن تحصى ، ومن قبله امام أهل الراي ، عمر بن الخطاب (١٥٨) ، وعلي بن أبي طالب ، وتلميذ عمر - رضي الله عنه - وهو عبد الله

بن مسمود ، وغيرهم كثير ، ولو كان هذا محرماً ، لكانوا أولى الناس بالتحرز والاحتياط من الوقوع في المحرم (١٥٩) .

هذا ، ولا مزية ، ان الاختلاف منشؤه الاجتهاد بالرأي ، وهذا ينافي القول « بالتوقيف » بداهة ، فثبت يقيناً ، ان اطلاق القول بالتوقيف ، والمنع من اعمال الرأي في القرآن ، لا يصح شرعاً .

ج - أما الامام الشاطبي ، فيرى ان اعمال الرأي في القرآن ، محال شرعاً ، لأن أدلة الشرع تقتضي اعماله في التفسير ، فضلاً عن أن أوضاع البيان القرآني تستلزمه ، كما بينا .

هذا ، ويترتب على اعمال الاجتهاد بالرأي ، لبيان حقائق معاني القرآن الكريم ، تجهيل بالكثير منها ، وعدم تدبر أسرارهِ ، وحكمه ومراميهِ البعيدة ، بل وتعطيل الكثير من أحكامهِ ، مما هو - في الأصل - متروك من قبل المشرع قصداً ، لادراك المجتهدين باجتهادهم ، عملاً بقوله سبحانه : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (١٦٠) .

وأيضاً ، أن جعل التفسير كله توقيفاً ، وبإطلاق ، بحيث لا يكون لأحد فيه رأي ولا قول ، أمر محال ، شرعاً وعقلاً ، لأن هذا يستقيم - في منطق العقل والشرع - أن لو بين الرسول ﷺ القرآن ، وفصله توقيفاً ، فلا حاجة إذن للاجتهاد بالرأي فيما بينه الشارع ، بل هو محرم شرعاً ، لأنه رأى في مقابل السنن ، كما قدمنا ، ولكن الثابت (١٦١) ، ان الرسول ﷺ لم يفعل ذلك ، بل فسر بعضه ، بما يشمل آيات الأحكام من الحلال والحرام ، غالباً ، وعلى هذا لم يلزم في جميع القرآن ، تفسيره بالتوقيف ، بل لا يتصور (١٦٢) .

على أن القرآن الكريم ، لا بد من القول فيه - كما يقول الامام الشاطبي - ببيان معنى ، واستنباط حكم ، وفهم مراد ، ولم يأت ذلك عن تقدم ، ماثوراً ، أو توقيفاً ، فإما أن يتوقف دون ذلك ، وهذا غير ممكن ، لما قدمنا ، فلا بد إذن من القول فيه ، بما يقتضيه من الاجتهاد بالرأي (١٦٣) .

هذا مفاد رأي الامام الشاطبي ، مع كثير من التصرف والتفصيل ، بما يزيده ايضاً ، ويدعمه حجة .

غير أنه يتجه على الامام الشاطبي ، أنه كيف اعمال الرأي في القرآن ، تفسيراً ، بالجواز الشرعي ، في حين أن ما يترتب على اعماله من النتائج ، يجعله واجباً لا جائزاً فحسب ، فقصرت بذلك الوسيلة عن بلوغ غايتها ، أو المقدمة عن نتيجتها ، والا فإما معنى قوله « غير ممكن » وقوله « فلا بد من القول فيه » هذا القول لا يستقيم منطقياً الا باعتبار اعمال الرأي أمراً واجباً ، لأن ما يتوقف عليه الواجب ، فهو واجب ، وإذا تكيف اعمال الرأي في القرآن بالوجوب ، كان متعبداً به شرعاً ضرورة ، أي يقترب به الى الله زلفى ، لأن ترك الواجب محرم .

د - وهو ما اكده الامام الماوردي (١٦٤) أيضاً بصريح قوله : « قد امتنع بعض المتحررين ، أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده ، ولو صحبها شواهد ، ولم يمارض شواهدا ، نص

صريح، وهذا جدول عما تُعْبَدُنا بمعرفته من النظر في القرآن، واستنباط (١٦٥) الأحكام، كما قال تعالى: «لعلهم الذين يستنبطونه منهم» (١٦٦) ثم يتابع قوله: «ولو صح ما ذهبوا إليه، لم يعلم شيء من الاستنباط، ولما فهم الكثير من كتاب الله» (١٦٧) كما قدمنا.

هـ - وإما الإمام الغزالي، فمن أهم ما استند إليه، هو حديث رسول الله ﷺ في دعائه لابن عباس - رضي الله عنه - بقوله: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»، وهذا هو الاجتهاد بالرأي بيمينه، ثم عمل الصحابة، وقد صرح الإمام الغزالي برأيه هذا في كتابه الاحياء بقوله: «ولا ينبغي أن يفهم منه - أي من حديث من «فسر القرآن برأيه» - أو بما لا يعلم - فليتبوا مقدمه من النار» - أنه يجب أن لا يفسر القرآن بالاستنباط والفكر، فان من الآيات ما نقل عن الصحابة والمفسرين، خمسة معان، وستة، وسبعة، ونعلم أن جميعها غير مسموع من النبي ﷺ... فيكون ذلك مستنبطاً بحسن الفهم، وطول الفكر، ولهذا دعا ﷺ لابن عباس - رضي الله عنه - بقوله: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» (١٦٨) وهذا بيّن.

وبدهي أن الامتناع عن اعمال الرأي في القرآن الكريم - فيما لم يتناوله بيان من الله ورسوله - خروج عن مقتضى الأوامر الصريحة بالتدبر والتفكير، والتعمق، المبثوثة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، ولا سبيل الى ذلك الا بالاجتهاد بالرأي من أهله.

لا خصوصية في دعاء النبي ﷺ لابن عباس، بتعليم الله تعالى له التأويل، لكونه معللاً بتوفر عناصر الاجتهاد في شخصيته المعنوية، وما أمتاز به من اخلاص في تحري الحق القرآني، وتبيينه، مما ينبىء عن اتجاه النبوة الى الاجتهاد بالرأي من قبل المتخصصين من اهل العلم، وفي كل عصر.

على أنا نرى أن دعاء الرسول ﷺ لابن عباس، بتعليمه «التأويل» (١٦٩) يشير الى اتجاه النبوة، وتشوقها الى الاجتهاد بالرأي من أهله، وفي كل عصر، اذ لخصوصية تقتضي قصر الدعاء على ابن عباس - رضي الله عنه - بل كان ذلك - فيما نرى - معللاً بتوفر عناصر الاجتهاد في «شخصيته المعنوية»، ولا سيما «الموهبة» التي أنشأتها الفطرة، وصقلها الاكتساب، وطول المران، وكثرة التلقي، والاخلاص في التتبع، والحرص على تحري الحقائق، وإداء رسالة الله، تبليفاً لمآنها ومقاصدها، ولا سيما فيما يندق ويجلج، ويغفى المراد منه، من الأسرار والعكم، وما انطوت عليه بينات الاقناع من الهدى القرآني، ولا مرية أن المجتهدين متفأوتون ملكات ومواهب، كلٌ وما أوتي من السمة وفوق كل ذي علم عليم.

على ان هذا هو مفاد تحليل الإمام الغزالي في نصه السابق.

هذا، وابن عباس هو حبيب هذه الأمة، وترجمان القرآن، بشهادة الرسول نفسه ﷺ فثبت ما قلنا، من أن جدارته بتقدير الرسول ﷺ ودعائه له، كان مناطه ما كان يتعلل به، من عمق الفكر، وسعة الادراك، ونفاذ البصيرة، وقوة التعمق.

على أن بعض المتحرجين ، قد فسر « التاويل » بأنه « التنزيل نفسه » ، وهذا تمسف أو تمحل ، إذ لو كان « التاويل » مرعياً « التنزيل » ، أو هو « الماثور المروي المتناقل » (١٧٠) ، لما كان ثمة من وجه مقبول لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء ، لأنه يندو أمراً مشتركاً وميسوراً لغيره تناوله ، فدل على أن « التاويل » شيء وراء ظاهر التنزيل ، وماثور السنة ، أو لقال الرسول ﷺ : « اللهم حفظه التاويل » فتبين بجلال - فيما نحسب - أن الميزة العقلية ، أو الملكة العلمية المقتدرة ، قد كانت هي الباعث على الدعاء له بتعليمه التاويل ، ليسلك سبيله باقتداره ، وهو مسلك عقلي وعمر لا ينتهجه إلا أولو العلم ، والاجتهاد والاستنباط ، حتى إذا توافرت هذه الخصيصة ، في الآتين من العلماء عبر الأجيال المتعاقبة ، كان الطلب والحث على سلوك هذا المنهج العلمي . لوحدة المنسائط ، تنفيذاً لما اتجهت إليه النبوة ، ورغبت فيه ، من قبل ذوي المكانة العلمية .

على أن ابن عباس نفسه - رضي الله عنه - قد عقل معنى « التاويل » ، بما لا يبعد عما أدركه أئمة التفسير ، وعما فصلنا القول فيه في المقال السابق ، بدليل ما أثر عنه هو ، وأثبتته الامام الطبري في تفسيره من تقسيمه لوجوه تاويل القرآن الى أقسام أربعة تقسيماً كاشفاً ، لا منشأ ، حيث خص في قسم ، منها العلماء ببيانها ، دون غيرهم ، لقوة اقتدارهم ، ورسوخ قديمهم ، وسعة مداركهم ، مما لا سبيل الى تبينه الا بالرأي والاجتهاد ، فدل ذلك على وجوب اعمال الرأي في هذا القسم ، قصرأ على أولى العلم دون غيرهم ، وفي كل عصر ، وفيما يلي بيان هذه الوجوه ، مستخلصاً من واقع تفسير الامام الطبري فيما يرويه عن ابن عباس :

التاويل على أربعة وجوه :

- أ - وجه تعرفه العرب من كلامها .
- ب - تفسير لا يُعذر أحد بجهله .
- ج - تفسير لا يعرفه الا العلماء .
- د - وتاويل لا يعلمه الا الله (تعالى) - أي مما كان من أمور الغيب التي استأثر الله تعالى بعلمه بها (١٧١) .

نخلص من هذا ، الى ان اعمال الرأي في القرآن الكريم تفسيراً وتاويلاً ، قد وجد منذ عصر النبوة - كما ترى - وأخذ في الاتساع في عهد الصحابة والتابعين ، على الرغم من امتناع بعض المتحرجين عن سلوك سبيله ، وأن أئمة التفسير والأصوليين ، قد اعتبروه أصلاً مستقراً شرعاً ، تقوم به الحجة ، لما نهض به من الأدلة التي فصلنا القول فيها ، مما لا يصح معه القول بأن الامام الطبري ، بسلوكه سبيل المنقول والمعقول في تفسيره ، قد كان نقطة تحول في تاويخ تفسير القرآن ، إذ قد كان مسبوقاً الى ذلك بقرون (١٧٢) .

و - وأما الامام ابن القيم ، فقد ذهب الى أن « الرأي » من أهله - اجتهاداً في الشرع بعمامة ، وتفسيراً للنص القرآني بخاصة ، فيما للرأي فيه مجال - هو ما يطلق عليه القرآن الكريم نفسه « الميزان » وهو الذي أنزل معه ، فكان الكتاب والميزان كلاهما ، صنوين متلازمين ، ليقوم الناس بالقسط على أساسهما ، ذلك لأن « الميزان » هو الأداة التي يتبين بها

« العدل » - ان لم يكن هو « العدل » القائم بمناه في العقل النير فطرة - وبه يُعرف العدل في مواقفه تفهماً وتطبيقاً ، وبه يتميز عما يضاده كذلك ، وهذا لا يبعد عن نظر حجة الاسلام ، الامام الغزالي الذي قرره في غير موضع من مؤلفاته (١٧٣) .

ان الكتاب العزيز قد أنزل هدى ورحمة وعدلاً للناس كافة ، غير أنه سبحانه ، قد أنزل معه « الميزان » أيضاً بصريح النص ، وهو ما أودع الفطرة الانسانية من « العقل » الذي يعتبر قبساً الهياً قد أشاعه الله في البشر ، ولذا ، ترى القرآن العظيم لا يني يخاطب العقل بالتدبر ، والتفقه ، والتفكر في آياته البينات ، طلباً للوصول الى « العدل » تمقلاً واستنباطاً ، ليقوم الناس به ، بعد تبينه ، مصداقاً لقوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط » (١٧٤) « فكان العقل وزيراً وعضداً لعلم الكتاب ، لقوله - جل ثناؤه - : « الله الذي أنزل الكتاب بالعق والميزان » وهو ما فهمه « السلف » اذ كانت قولتهم : « نعم وزير العلم الرأي الحسن » (١٧٥) ويقصدون بالعلم ، علم الشرع نصوصاً ، وفي هذا المعنى يقول ابن القيم ما نصه : « أفلا تراه - عز وجل - كيف ذكّر العقول ، ونبّه الفطر ، بما أودع فيها ، من اعطاء النظر حكم نظيره - القياس الأصولي - وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم ؟ وكل هذا من « الميزان » الذي أنزله الله مع كتابه ، وجعله قرينه ووزيره » (١٧٥) .

غير أن ما يؤخذ على الامام ابن القيم ، انه قصر الاجتهاد بالرأي على صورة القياس الأصولي ، والعق أنه عام يتناول كافة صورته ، اذ لا دليل على التخصيص .

واذا كان الميزان هو الفطرة ، (أو هو العدل أو آداته) ، كان الشرع هو الفطرة ، بداهة ، لا يناقضها ، ولا يضادها ، وهو عين ما يدل عليه ، قوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ : « فاقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الذين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (١٧٦) ومن المقرر أصولياً ، ان خطاب الرسول خطاب لأمته ، ما لم يرد دليل على الخصوصية ، ولا دليل .

هذا ، ولا يبعد الامام الغزالي عن هذا المعنى يقرره في غير موضع من مؤلفاته اذ يقول : « الشرع عقل من الخارج » ، والعقل شرع من الداخل ، وهما متعاضدين ، بل متحدان ، ولكون الشرع عقلاً من الخارج ، سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم » ، « بكم » ، « عسى » ، فهم لا يعقلون » (١٧٧) ولكون العقل شرعاً من الداخل قال - في صفة العقل - « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله » ، ذلك الدين القيم ، فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدان قال سبحانه : « نور » على نور . (١٧٨) أي « نور العقل ونور الشرع » (١٧٩) .

على أن الامام الغزالي ، يؤكد هذا المعنى في أكثر من موضع من مؤلفاته ، كما ذكرنا ، ولا سيما الأصولية فيجمل « العقل صنو الشرع » اذ لا يبين « العدل » في الشرع في معزل عن الرأي ، كما لا يهتدي العقل الى العدل ، الا بتوجيه من الشرع ، نصاً أو دلالة ، حيث يقول في كتابه

المستصفي في أصول الفقه ، ما نصه : « وأشراف المعلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع (١٧٩) ، واصطحب فيه الرأي والشرع ، فلا هو تصرف بمحض العقل ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد » (١٨٠) .

وهكذا نرى ، ان آراء المحققين من الأئمة ، منعقدة على وجوب اعمال الرأي في التفسير فيما فيه مجال ، مدعمة بالأدلة .

هذا ، وباعتبار أن « التاويل » من أقوى صور الرأي ، لتصرفه في المسماني لا في الالفاظ (١٨١) ينسق بينها ، فكان لذلك منهجاً عقلياً قوياً ، رأينا أن نفصل القول في موقف الامام الطبري من أصل « التاويل » في منهجه العلمي في التفسير ، وهو ما نرجيه البحث فيه الى العدد القادم ان شاء الله تعالى .

الدكتور محمد فتحي الدريني
رئيس قسم العقائد والأديان
كلية الشريعة - جامعة دمشق

- للبحث صلة



□ الحواشي :

- ١ - طبقات المفسرين - ص ٣٠ - للسيوطي .
- ٢ - الموافقات - ج ٤ - ص ١٢ وما يليها - للشاطبي .
- ٣ - المائدة/٩٧ .
- ٤ - النساء/١٠٥ .
- ٥ - النحل/٤٤ .
- ٦ - الشعراء/١٩٣ .
- ٧ - الاحياء - ج ١ - ص ٢٨٩ وما يليها - للقرطبي .
- ٨ - فصلت/٥٣ .
- ٩ - الدايات/٥١ .
- ١٠ - الاسراء/٨٥ .
- ١١ - الاحياء : ج ١ ص ٢٩٠ وما يليها للقرطبي - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - لابن رشد - تحقيق د. محمد حمادة - المؤسسة العربية للنشر بيروت .
- ١٢ - دلائل الاعجاز - ص ١٩٠ - عبد القادر الجرجاني .
- ١٣ - النساء/٨٣ .
- ١٤ - فصل المقال : ص ٢٤ - لابن رشد .
- ١٥ - الاحياء : ج ١ ص ٢٩١ - للامام القرطبي .
- ١٦ - جامع البيان : ج ١٢ ص ٣٢٢ - للامام الطبري - تحقيق شاکر - ط دار المعارف بالقاهرة .
- ١٧ - وراجع في هذا المعنى « التفسير والمفسرون » ط ١ ص ٢١٧ - للشيخ الذهبي .
- ١٨ - الملك/١٤ .
- ١٩ - حق -/١٦ .
- ٢٠ - الدايات/٥١ .
- ٢١ - الاحياء - ج ١ - ص ٣٧ - للامام القرطبي .
- ٢٢ - روي بهذا اللفظ عن الشيخين - وايي داود - بتقديم وتأخير في الجملتين - الموافقات - ج ٤ - ص ١٢٤ - وانظر تعليق الأستاذ الشيخ دراز في الهامش .
- ٢٤ - المرجع السابق : ج ١ ص ٢٩١ .
- ٢٥ - المرجع السابق : ج ١ ص ٢٩٠ .
- ٢٦ - المرجع السابق : ج ١ ص ٢٩٣ .
- ٢٧ - المرجع السابق : ج ١ ص ٢٩٣ .
- ٢٨ - جامع البيان : ج ٢ ص ٢٧٠ - طبع بولاق .
- ٢٩ - المرجع السابق - ص ١٣٤ .

- ٣٠- جامع البيان : ج ١ - ص ٢٦٤ - ط - الاميرية-بولاق .
- ٣١- الكشف - للزمخشري .
- ٣٢- جامع البيان : ج ١٢ ص ٢٢٢ - للامام الطبري - تعقيق شاکر - طبع دار المعارف بمصر .
- ٣٣- يقصد بالعجة هنا ما يتصل بتفسير الآية من اقوال السلف من الصحابة والتابعين .
- ٣٤- المرجع السابق : ج ١٢ ص ٢٥ .
- ٣٥- التفسير والمفسرون : ج ١ ص ٢١٧ - للشيخ الذهبي .
- ٣٦- المنار : ج ١ ص ٣٧٩ للشيخ محمد عبده .
- ٣٧- البرهان : ج ٢ - ص ١٤٩ وما يليها .
- ٣٨- الاقتان : ج - ص .
- ٣٩- مذاهب التفسير - للمستشرق جولد تسيهر - ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار - ص ١١٠ - ص ١١١ - غير ان هذا الكتاب لم يصلنا .
- ٤٠- اعلام الموقعين : ج ١ ص ٦٦ - للامام ابن القيم .
- ٤١- مفردات الراسب الاصفهاني : كلمة «رأي» ص ٢٠٨-٢٠٩ .
- ٤٢- الانعام/ ٧٧ .
- ٤٣- مريم/ ٢٦ .
- ٤٤- الاحزاب/ ٢٢ .
- ٤٥- التوبة/ ١٠٥ .
- ٤٦- المرجع السابق .
- ٤٧- المفردات في غريب القرآن : ص ٢٠٩ للأصفهاني .
- ٤٨- والتقدير اهلكه - وراجع اللسان : ج ١٩ ص ١٢ وما يليها - لابن منظور - وقاموس المحيط : ج ٤ ص ٣٣١ - للفروخ آبادي . - النساء/ ١٠٥ .
- ٤٩- ج ٤ - ص ٣٣١ - للفروخ آبادي .
- ٥٠- المفردات : ص ٢٠٩ .
- ٥١- النجم/ ١١ - ١٢ .
- ٥٢- سبا/ ٦ .
- ٥٣- هود/ ٢٧ .
- ٥٤- الكشف - ج ٢ - ص ٢١٣ - ط - اولي - ١٣٥٤ هـ - مطبعة مصطفى محمد - القاهرة - ويقول الزمخشري في تفسير الآية : « اتبعوه اول الراي او ظاهر الراي » . ارادوا ان اتباعهم لك انما هو شيء متين لهم بديهة من غير روية ونظر ، وانما استدلوا المؤمنين للقرهم ، وتأخرهم في الاسباب الدنيوية ، لانهم كانوا جهالا ، ما كانوا يعلمون الا ظاهرا من الحياة الدنيا .
- ٥٥- المفردات/ ص ٢٠٩ .
- ٥٦- الانفال/ ٤٨ .
- ٥٧- المفردات - ص ٣٨٤ - للأصفهاني .

- ٥٨- المرجع السابق .
- ٥٩- المرجع السابق - ص ٢٠٩ .
- ٦٠- الانفال/ ٥٠ .
- ٦١- المفردات - ص ٣٨٤ - للأصفهاني .
- ٦٢- اعلام الموقعين : ج ١ ص ٦٦ - ابن القيم .
- ٦٣- يوسف/ ١٠٠ .
- ٦٤- الاسراء/ ٦٠ .
- ٦٥- لسان العرب : ج ١٩ - ص ٩ - ص ١٣ .
- ٦٦- المرجع السابق .
- ٦٧- النجم/ ١١ - ١٢ .
- ٦٨- الاسراء/ ١٧٩ .
- ٦٩- محمد/ ٢٤ .
- ٧٠- الاحياء : ج ١ ص ٢٩١ - وهذا ما يقوله الامام الغزالي ، مبينا ان المعنى اللغوي الظاهر هو الاساس او المنطلق الى فهم المعاني الدقيقة .
- ٧١- المرجع السابق : ص ٢٩٠ .
- ٧٢- راجع في هذا المعنى - اعلام الموقعين : ج ١ ص ٢٢٥ - لابن القيم - وراجع التوضيح مع التلويح - ج ١ - ص ١٠ وما يليها - للامام صدر الشريعة .
- ٧٣- التوبة/ ١٢٢ .
- ٧٤- (التوضيح مع التلويح - ج ١ - ص ١٠ وما يليها - للامام صدر الشريعة - مطبعة صبيح - بميدان الازهر - الموافقات - ج ٤ - ص ٤٥ - كشف الاسرار : ج ١ ص ١٦ - للامام البزدوي .
- ٧٦- اعلام الموقعين : ج ١ - ص ٨٢ وما يليها - تعقيق محيي الدين عبد الحميد - هل ان الامام الشاطبي قد اشار الى خطر اتباع ظواهر القرآن الكريم على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعالجه ، والقطع بالحكم به ، ببائى الراي والنظر الاول ، وهو الذي نبه عليه قوله فليحذر في الحديث : « يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم » رواه الشيفان - راجع الموافقات - ج ٤ - ص ١٧٩ .
- ٧٧- المنقول : ص ٤٦٢ - للامام الغزالي .
- ٧٨- راجع كتابنا - المناهج الاصولية في الاجتهاد بالراي في التشريع الاسلامي - ج ١ - ص ١٠ وما يليها .
- ٧٩- الموافقات : ج ٣ ص ٣٦٧ - للشاطبي .
- ٨٠- الاحياء : ج ١ - ص ٢٩٠ وما يليها - تاريخ الفقه الاسلامي - للسايس .



- ١٠٣- ج ١ - ص ٥ - وما يليها .
- ١٠٤- ولا عبرة بالرأي المخالف الذي يرفض التعليل كالظاهرة .
- ١٠٥- الاسام الشاطبي يعبر عن العلة بالسبب ، خلافا للاصوليين الذين يفرقون بينهما من حيث الحقيقة والعمل ، فهو اصطلاح للامام ، ولا مشاحة فيه .
- ١٠٦- والاصوليون لا ينكرون هذا القانون ، ولكنهم يقولون ان السبب لا يقتضي المسبب بذاته ، بل يجعل الله تعالى ، اي ينفون عن السبب التاثير الذاتي .
- ١٠٧- العشر/ ٢ .
- ١٠٨- النساء/ ٨٢ .
- ١٠٩- الموافقات - ج ٤ - ص ١٤٥ وما يليها .
- ١١٠- الرسالة - ص - تحقيق الأستاذ شاكِر .
- ١١١- المائدة/ ٩٠ .
- ١١٢- راجع كتابنا « الفقه المقارن » بحث التعليل والتاويل .
- ١١٣- سورة العنكبوت/ ٨ .
- ١١٤- راجع التوضيح - ج ١ - ص ١٣٠ - للامام صدر الشريعة - وحاشية الازمري على المسألة - ج ٢ - ص ٧٣ وما بعدها - وكشف الاسرار - ج ١ - ص ٦٨ - وما يليها - واصول السرخسي - ج ١ - ص ٦٩ .
- ١١٥- اطلق القرآن الكريم ، لفظ الكتاب مفردا ، على الشرائع السماوية ، لوحدة مضمونها ، من أصل قديمة التوحيد ، ووحدة مقصدها ، من اقامة العدل بين البشر ، على اختلاف ألوانهم ، وبيئاتهم ، ومنازلهم ، واديانهم ، لانه حق انساني مشترك .
- ١١٦- الحديد/ ٢٥ .
- ١١٧- القصص/ ٨٣ .
- ١١٨- التوبة/ ٣٩ .
- ١١٩- النساء/ ٧٥ .
- ١٢٠- الشورى/ ٣٩ .
- ١٢١- النساء/ ١٠٤ .
- ١٢٢- محمد/ ٣٥ .
- ١٢٤- التوبة/ ٦٠ .
- ١٢٥- جامع البيان - ج ٢٨ - المجلد الثاني عشر - تصوير دار المعرفة - بيروت .
- ١٢٦- الموافقات - ج ٣ - ص ٤٢١ .
- ١٢٧- ص ٤٢٢ .
- ١٢٨- الموافقات - ج ٣ - ص ٤٢١ - للشاطبي - وراجع الاحياء لمعلوم الدين - ج ١ - ص - للغزالي .
- ١٢٩- جامع البيان - ج ١ - ص ٧٩ - تحقيق شاكِر - طبع دار المعارف - القاهرة .

- ٨٢- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ص ٤٤ - تحقيق - د- محمد عماره .
- ٨٣- المرجع السابق .
- ٨٤- فصل المقال : ص ٤٤ - لابن رشد .
- ٨٥- جامع البيان : ج ١ ص ٧٧ - تحقيق شاكِر ، تحت عنوان : « ذكر بعض الاخبار - الاحاديث - التي رويت بالنهي عن القول في تاويل أي القرآن بالرأي » من مثل ما روى عنه عليه السلام : « من قال في القرآن برأيه او بما لا يعلم - فليتبوا مقعده من النار » ووجه التحريم - كما ترى - انتفاء العلم ، او الاصل الثابت في الشرع ، لا باطلاق .
- ٨٦- المرجع السابق ص ٧٧ .
- ٨٧- المرجع السابق - ص ٧٧ - وما يليها .
- ٨٨- طبقات المفسرين : ص ٣٠ وما يليها - ط - عيسى البابي الحلبي - بالقاهرة .
- ٨٩- الموافقات - ج ٣ - ص ٤٢١ - للشاطبي .
- ٩٠- المرجع السابق .
- ٩١- جامع البيان : ج ١ ص ٧٨ - ٨٩ - للطبري - ط - دار المعارف - تحقيق شاكِر - والموافقات : ج ٣ ص ٤٢١ - للشاطبي .
- ٩٢- الموافقات : ج ٣ ص ٤٢١ وما يليها .
- ٩٣- الزركشي في البرهان : ج ٢ ص ١٦٢ - وما يليها .
- ٩٤- وهو ما صرح به الامام الماوردي - البرهان - ج ٣ ص ١٦٢ وما يليها .
- ٩٥- الموافقات : ج ٣ ص ٤٢١ وما يليها .
- ٩٦- جامع البيان : ج ١ ص ٧٧ - وعنون لهذا الموضوع بقوله : « ذكر بعض الاخبار التي رويت بالنهي عن القول في تاويل القرآن بالرأي » .
- ٩٧- النحل : ٤٤ .
- ٩٨- المنافقون/ ٨ .
- ٩٩- قواعد الاحكام - ج ٢ - ص ١٢١ .
- ١٠٠- الموافقات - ج ٤ - ص ٨٩ وما يليها .
- ١٠١- الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٤ - وما يليها - ومقاصد الشريعة - في واقع الامر - هي المصالح والمطالب والعاجات والمراشق التي تفتقر اليها الامة ، مما لا يستقيم امر حياتها على كفاية وقوة ومنفعة وتقدم الا بها ، سواء اكانت مطالب وحاجات علمية ، ام اقتصادية ، ام اجتماعية ، ام سياسية ام مدنية وعمرانية ، ام عسكرية وغيرها من شئون الدولة والامة والافراد على سواء .
- ١٠٢- المرجع السابق .

- ١٣٠- الموافقات - ج ٣ - ص ٤٢١ - للإمام الشاطبي
 ١٣١- المنقول - ص ٤٦٢ - للغزالي
 ١٣٢- جامع البيان - ج ١ - ص ٧٩ وما يليها- تحقيق شاذلي
 ١٣٣- الموافقات - ج ٤ - ص ٢٥ وما يليها- للإمام الشاطبي
 ١٣٤- النساء/ ١٠٥
 ١٣٥- الفقه الاسلامي - ص ١٤٤ - وما يليها - للمنسيخ مصطفى شلبي
 ١٣٦- البرهان في علوم القرآن : ج ٢ ص ١٦٢ - للزرکشي
 ١٣٧- سورة النساء : ٨٣
 ١٣٨- المرجع السابق
 ١٣٩- المرجع السابق
 ١٤٠- لمة تشابه كبير بين هذا النص ، ونص الامام الشافعي في كتابه الرسالة ، حيث يقول : « فليست تنزل بأحد من اهل دين الله نازلة ، الا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيها » ص ٢٠ - تحقيق شاذلي
 ١٤١- جامع البيان : ج ١ ص ٨٩
 ١٤٢- راجع الموافقات : ج ٤ ص ٤٢٣
 ١٤٣- المرجع السابق
 ١٤٤- الموافقات : ج ٣ ص ٤٢١ وما يليها
 ١٤٥- كتاب الرسالة للإمام الشافعي اول ما صنف في علم الأصول - وقد حققه الأستاذ محمود محمد شاكر ١٩٤٠
 ١٤٦- وهو عين ما اشار اليه ابن رشد فيما نقلناه عنه من رأي، أنفا ، من واقع نصوصه في كتابه « فصل المقال » - ص ٤٤ ، كما اشرنا في المتن
 ١٤٨- فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال - ص ٤٤ - للإمام ابن رشد - تحقيق دة عمارة
 ١٤٩- جامع البيان : ج ١ ص ٧٨ وما يليها - وص ٩٢ وما يليها ، تحقيق محمود محمد شاكر
 ١٥٠- آل عمران/ ١٨٧
 ١٥١- الجامع لأحكام القرآن : ج ١ ص ٣٣
 ١٥٢- النقل والرواية والآثار
 ١٥٣- النساء/ ٥٩
 ١٥٤- انظر في هذا المعنى ما ذهب اليه الامام الطبري ، من الحث على تلخيص القرآن ، ج ١ ص ٨٠
 ١٥٥- الجامع لأحكام القرآن : ج ١ ص ٣٧ ، وهو عين ما اشار اليه الامام الغزالي فيما نقلناه عنه من كتابه الاحياء - ج ١ - ص ٢٨٨ ، وما قلناه كذلك من الامام الشاطبي - الموافقات - ج ٣ - ص ٤٢١

- ١٥٦- مناهل العرفان : ص ٥١٧ - للغزالي
 ١٥٧- جامع البيان : ج ١ ص ٢٦٤ - طبع بولاق
 ١٥٨- تاريخ الفقه الاسلامي : ج ٢ ص ١٠ وما يليها للدكتور محمد يوسف موسى
 ١٦٠- النساء/ ٨٣
 ١٦١- الايقان : ج ٢ ص ١٦٤ - ١٧٥
 ١٦٢- الموافقات : ج ٣ - ص ٢٤٢
 ١٦٣- الموافقات : ج ٣ - ص ٢٤٢
 ١٦٤- ضعي الاسلام : ج ٢ ص ١٤٥ - احمد امين
 ١٦٥- البرهان في علوم القرآن : ج ٢ - ص ١٤٩ - ١٦٥ - للزرکشي
 ١٦٦- ضعي الاسلام : ج ٢ ص ١٤٥ - احمد امين
 ١٦٧- احياء علوم الدين : ج ١ ص ٣٧ - للإمام الغزالي - مناهل العرفان : ص ٥١٧ للغزالي
 ١٦٨- رواء البشاري - راجع الاحياء - ج ١ - ص ٣٧ - دار المعرفة - بيروت
 ١٦٩- راجع في هذا المعنى - فتح الباري : ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥ - للإمام ابن حجر وتفسير الطبري : ج ١ ص ٧٨ وما يليها - وص ٩٣ وما يليها : ج ١ ص ٥٩/١٠
 ١٧٠- الجامع لأحكام القرآن : ج ١ ص ٣٧ - للقرطبي
 ١٧١- جامع البيان : ج ١ ص ٧٥ - تحقيق شاذلي ، وراجع البرهان في علوم القرآن : ج ٢ ص ١٥٠ وما يليها - للزرکشي
 ١٧٢- دائرة المعارف الاسلامية : ج ٥ ص ٣٥٠ وما يليها - مناهج تجديد : ص للاستاذ المرحوم امين الغولي
 ١٧٣- المستقصى : ج ١ ص ٥ - المنقول : ص ٤٦٢
 ١٧٤- جامع بيان - العلم وفضله : ج ٢ - ابن عبد البر
 ١٧٥- اعلام الموقعين : ج ١ ص ١٣٣ - ابن القيم
 ١٧٦-
 ١٧٧-
 ١٧٨- معارج القدس : ص ٥٧ - ٦٠ - للإمام الغزالي
 ١٧٩- أي نصوص الشرع كتابا وسنة
 ١٨٠- المستقصى : ج ١ ص ٣ - ط - مصطفى محمد - الطبعة التجارية - القاهرة ١٩٣٧
 ١٨١- انظر بحث « التاويل » في كتابنا : « المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي »

ثَبَّتْ المصادر والمراجع

□ المصادر :

- ١ - جامع البيان للإمام الطبري
- ٢ - الكشف للزمخشري
- ٣ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي
- ٤ - الرسالة للإمام الشافعي
- ٥ - كشف الأسرار للإمام البزقوي
- ٦ - المستصفى للإمام الغزالي
- ٧ - المنقول للإمام الغزالي
- ٨ - معارج القدس للإمام الغزالي
- ٩ - الأحياء في علوم الدين للإمام الغزالي
- ١٠ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة
من الاتصال لابن رشد
- ١١ - الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي
- ١٢ - البرههان للزركشي
- ١٣ - الاتقان للسيوطي
- ١٤ - طبقات المفسرين للسيوطي
- ١٥ - أصول الفقه للسرخسي
- ١٦ - التوضيح مع التلويح لصدر الشريعة
- ١٧ - قواعد الأحكام للإمام العز بن عبد السلام
- ١٨ - المفردات في غريب القرآن للأصفهاني

□ المراجع :

- ١٩ - فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام ابن حجر
- ٢٠ - جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر
- ٢١ - أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية
- ٢٢ - دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني
- ٢٣ - تفسير المنار للشيخ محمد عبده
- ٢٤ - مناهل العرفان للزرقاني
- ٢٥ - مذاهب التفسير للمستشرق جولد تسيهر
ترجمة الدكتور عبد العليم النجار
- ٢٦ - التفسير والمفسرون للشيخ الذهبي
- ٢٧ - الفقه المقارن للدكتور فتحي الدبريني
- ٢٨ - تاريخ الفقه الاسلامي للدكتور محمد يوسف موسى
- ٢٩ - ضحى الاسلام للاستاذ احمد أمين
- ٣٠ - تاريخ الفقه الاسلامي للشيخ محمد السائس
- ٣١ - مناهج تجديد للاستاذ أمين الغولي
- ٣٢ - دائرة المعارف الاسلامية

□ المعاجم :

- لسان العرب لابن منظور
- القاموس المحيط للفيروز أبادي

* * *

الصّوتيات عند ابن جني

بدر الدين قاسم طر فاعلي

منذ القرن الثاني للهجرة وضع النحاة العرب أصول النحو . وينهض كتاب « العين » للغليل بن أحمد (١٠٠ - ١٢٥ هـ) دليلاً ساطعاً على أن العرب قد أولوا عناية بالغة لتصنيف الحروف وكيفية ادغامها وابدالها وحذفها وتشديدها . ثم في نهاية الكتاب وفي أعقاب فصول ضافية في الصرف والنحو تطرّق سيبويه لكيفية النطق بالحروف وهو الموضوع الذي تفتح به عامة أبحاث الصوتيات .

وعلى نهج سيبويه تقريباً سار الزجاجي (في المئة الرابعة) والزمخشري (في المئة السادسة) الذي عقد في كتابه « المفصل » باباً خاصاً أسماء « المشترك » أي ما يشترك فيه الاسم والفعل والحرف . كما نجد ابن يمين (في القرن السابع الهجري) في شرحه « المفصل » وابن الحاجب (في القرن السابع) في كتابه « الشافية » ورضي الدين الاسترأبادي (في القرن السابع) في شرح « الشافية » ينهجون جميعاً نهج سيبويه ويعتبرون الأبحاث الصوتية جزءاً من أجزاء النحو .

أما ابن جني (٣٢٢ - ٣٩٢) فقد سلك في بحث الصوتيات مسلكاً آخر اذ عقد لها كتاباً خاصاً عنوانه « سر صناعة الاعراب » . عرض في مقدمته لكل حرف على انفراد ولم يكن غرضه ، على حد قوله ، « ذكر هذه الحروف مؤلفة لأن ذلك كان يقود الى استيعاب جميع اللغة وهذا مما يطول جداً » . وليس عليه عقدنا هذا الكتاب وانما الغرض منه ذكر أحوال الحروف منفردة أو منتزعة من أبنية الكلم التي هي مصوغة فيها « ودراسة الحروف على هذا النسق يعتبرها ابن جني علماً قائماً بحد ذاته لا يقل أهمية عن الصرف

والنحو . ويريد صاحبنا أن يتجشم المضض لكشف أسرار هذا العلم الذي يشتمل على جميع أحكام حروف المجمع وأحوال كل حرف منها .

□ الجهاز الصوتي عند ابن جنى :

على صعيد النطق لم يصف ابن جنى الجهاز الصوتي بل اكتفى في معرض حديثه عن الحروف بذكر الأعضاء المختلفة التي تؤلف الجهاز المذكور وهي على حد قوله : « الصدر والحنق والضم والأنف » . يساعد الصدر على إطلاق النفس المؤدى الى أحداث الصوت ولا يمدد ابن جنى مكافئاً لباقي الأعضاء الصوتية لأنه لا يضم مدارج الأصوات ولا يذكره ابن جنى الا نادراً .

أما الحلق فهو يتدخل تدخلا مباشرا في عملية النطق ويقسمه المؤلف الى أقصى الحلق ، وسط الحلق وأدنى الحلق ، ولكل من هذه الأجزاء مخارجه . كما يفرق بين أول الفم وأوسطه ومقدمته . وفي الفم جملة أعضاء تنهض بمهمة النطق ، يأتي اللسان في المرتبة الأولى منها ويميز فيه المؤلف أقصى اللسان وأوسطه وطرفه بالإضافة الى جوانب اللسان أو حافتيه . وكان العرب قد خصوا كل قسم من أقسام اللسان باسم خاص فقالوا : « عكسة » اللسان أي أصله و « أسلة » اللسان أي طرفه الآخر اذا كان يابساً عند النطق بحروف الصفيير وهي الزاي والسين والصاد (الحروف الأسلية) و « ذلق » اللسان أو « ذولق » اللسان اذا كان رخواً عند النطق بالراء . بعد اللسان يأتي الحنك الأعلى الذي يساهم في عملية النطق . وكان العرب يفرقون بين الحنك الأدنى ويسمى « نطقاً » وفيه تلفظ الطاء والذال والتاء وتسمى الحروف النطقية ، وبين أقصى الحنك وفيه مخرج القاف والكاف .

وللأسنان دور هام في كيفية النطق ، وفرق النحاة بين الشاىا والرباعيات والأنياب والضواحك . والشاىا جمع ثنية : ثنتان من فوق وثنتان من أسفل . والرباعيات جمع رباعية وهي السن بين الثنية والناى . والضواحك (جمع ضاحك) هي في الأصل كل سن تبدو عند الضحك لكنها تعني عند ابن جنى أولى الأضراس . وأخيراً تسهم الشفتان اسهاماً مباشراً في اللفظ ، كلتاهما أو الجزء الأمامي من الشفة السفلى . أما الغياشم فتساعد على نحو خاص في مخرج النون الخفيفة الساكنة مثل : منك وعنك .

□ الصوت والعرف :

لم يأت سببويه بتحديد لما يسميه « العرف » بوصفه أمراً معروفاً لا يحتاج الى مزيد من التعريف . أما ابن جنى فقد حرص متعالكل التباس ، على التفريق بين الصوت والعرف . فالصوت على حد قوله « عرض يخرج مع النفس مستطيلاً حتى يعرض له في الحلق والفم والشفنتين مقاطع تنبيه عن امتداده واستطالته . ألا ترى أنك تبتدىء الصوت من أقصى حلقك ثم تبلغ به أي المقاطع شئت فتجد له جرساً » . والصوت قسمة مشتركة بين الانسان والحيوان ، أما العرف الذي يلفظه الانسان الناطق أياً كان لسانه ، فهو أمر انفرد به البشر دون سائر المخلوقات . والحيوان الأعجم مهما ارتقى في سلم الذكاء

ومهما اتقن التقليد فلن يتقوى على لفظ جميع حروف لغة من اللغات وهو مع ذلك يملك مثلنا الحلق والحنك والفم واللسان والشفيتين والأنف .

وهذا التمييز الهام الذي جاء به ابن جنى بين الصوت (ولم يقل النفس) وبين الحرف يذكرنا من قبيل التداعي بتلك المعلومات النادرة التي يزودنا بها علم الأنثروبولوجيا حول نشأة الكلام . والظاهر أن تطوراً حدث منذ ملايين السنين على بنية الحيوان الفقري مثل انفصال أطرافه الأمامية عن الأرض ونمو قشرة الدماغ في مقدمة أخدود رولاندو ، (وهو المركز الخاص إذا لم به تلف أو خلل عجز صاحبه عن الكلام وأصيب بالحبسة أو المرض المسمى «أفازيا») وكذلك نمو المنطقة الدماغية الخاصة بصنع الآلات واستخدامها . لأن اللغة أداة أو آلة واستخدامها وثيق الصلة باستخدام سائر الآلات والأدوات . واستناداً الى مثل هذه المعلومات القليلة يقدر علماء الأنثروبولوجيا بداية استعمال اللغة قبل حوالي مليون سنة في نهاية الطور الجيولوجي الثالث . ويحزم أقطاب الأنثروبولوجيا في يومنا على أن ثمة علاقة ثابتة بين القدرة على الكلام وبين استخدام اليدين وانتصاب قامة الانسان وشموخ الرأس البشري . تلك هي خصائص أساسية انفرد بها البشر دون سائر الكائنات وهي وثيقة العرى مترابطة فيما بينها .

أردت من هذا الاستطراد أن أنوه بأهمية التمييز الذي أورده ابن جنى بين الصوت وهو عرض عام يشترك فيه الانسان والحيوان ، وبين الحرف المنطوق الذي اختص به الانسان . فإذا كان لا بد من صوت في كل حرف ننطق به ، فإن العكس غير صحيح .

ثم يعمد ابن جنى بمقارنته المعروفة بين جهاز النطق وبين الناي والمود ، كتب يقول : « يخرج الصوت مستطيلاً أملس ساذجاً كما يجري الصوت في الأنف غفلاً بغير صنعة . فإذا وضع الزامر أنامله على خروق الناي المنسوقة وراوح بين أنامله اختلفت الأصوات وسمع لكل خرق منها صوت لا يشبه صاحبه ، كذلك إذا قطع الصوت في الحلق والفم باعتماد على جهات مختلفة كان سبب استماعنا هذه الأصوات المختلفة ، »

لعلم الأصوات أذن علاقة بالموسيقى ، لكن مدار البحث هنا هو الوقوف على مغارج الحروف وهي مماثلة للشقوب التي يضع الزامر عليها أنامله ويرواح بينها . ومن أجل ذلك ينبغي ، أن نأتي بالحرف ساكناً لا متحركاً لأن الحركة تقلق الحرف عن موضعه ومستقره ، « بيد أنا لا نستطيع الابتداء بالساکن فلا مناص من لفظ الحرف بادخال همزة الوصل مكسورة من قبله فنقول : اك ، اق ، اج الخ ... »

في ذلك كله يعتمد ابن جنى على اللسان المنطوق الذي كان أسبق الى الظهور من اللسان المكتوب وإذا عدنا الى علماء الأنثروبولوجيا الحديثة قالوا لنا ان الكتابة على هيئة رسوم أو أشكال محفورة في الصخور ومنظمة يحتمل ظهورها أول مرة لدى انسان « موسثيه » أي حوالي ٥٠٠٠٠ سنة قبل الميلاد .

□ الحروف العربية :

ويرى ابن جنى أن حروف المعجم العربي في أصولها تضم تسعة وعشرين حرفاً خلافاً لرأي المبرد الذي حصرها في ثمانية وعشرين فلم يعتبر الهمزة حرفاً لأنها ، على حد قول المبرد ، لا تثبت على صورة واحدة . في حين يرى ابن جنى أن انقلاب الهمزة في بعض أحوالها لمعارض يعرض لها من تخفيف أو بدل ، لا يخرجها عن كونها حرفاً . أضف الى ذلك أن الألف والياء والواو والتاء والهاء والنون قد تقلب في بعض الأحوال ولا يخرجها ذلك من أن نعدّها حروفاً ،

ليست العبرة اذن في شكل الكتابة بل في لفظ الحرف .

وجاء ترتيب الحروف عند ابن جنى على نسق ماجاء عند الخليل من الحلق الى الشفتين وبلغت مخارجها ستة عشر مخرجاً :

- ١ - في أقصى الحلق مخرج الهمزة والهاء .
- ٢ - في أوسط الحلق يكون مخرج العين والحاء .
- ٣ - من أدنى الحلق مخرج الفين والفاء . ويضيف الزمخشري وابن عيمش أن مخرج الفاء أدنى الى الفم من مخرج الفين .
- ٤ - من أقصى اللسان أو من أقصى الحنك مخرج القاف .
- ٥ - ثم يأتي مخرج الكاف أي ان هذا الصوت أقرب الى الفم .
- ٦ - من أوسط اللسان مخرج الجيم والشين والياء . ويرى بعض النحاة امكان ابدال الشين جيماً اذا كانت متبوعة بالدال كقولهم « أجدق » في « أشدق » (ومعناه : البليغ المفوه) ورغم هذا التقارب بين الجيم والشين ، اعتبروا الجيم حرفاً قمرياً (لا يدغم بلام المعرفة) والشين حرفاً شمسياً (يدغم بلام المعرفة) .

يقول سيبويه : « تدغم لام المعرفة في ثلاثة عشر حرفاً هي : التاء والثاء - الدال والذال - الراء والزاي - السين والصاد - الطاء والظاء - والنون بالإضافة الى الضاد والشين » . وتلك هي الحروف الشمسية التي يكون مخرجها قريباً من مخرج اللام وبالتالي تدغم بلام المعرفة . أما الحروف القمرية فيجمعها قولك : « ابغ حجك وخف عقيمك » ، وردت الجيم اذن عند النحاة حرفاً قمرياً وان أقر الخليل بأن الجيم والشين والضاد (والأخيران حرفان شمسيان) حروف شجرية لأن مبدأها من شجر الفم أي مخرج الفم (كتاب العين ص ٢) وطالما كان المخرج متقارباً لماذا كانت الجيم قمرية وكانت الشين والضاد شمسيتين ؟ ونحن اليوم في كلامنا الدارج نجعل الجيم شمسية نقول : الجمل الجبر الجراد (مع الادغام بلام المعرفة) والظاهر ان هذا النطق خاطيء تبعا للتصنيف الذي وضعه النحاة .

٧ - من أول حافة اللسان وما يليها من أضرار : مخرج الضاد • أي إنها قريبة من وسط الحنك مع السماح بمرور الهواء من أحد جانبي الفم • اعتبر النحاة القدامى هذا الحرف من خصائص العربية وإن الأعاجم لا قدرة لهم على النطق به • وقد وصفوه وصفاً دقيقاً ، بقولهم : « أنه يخرج من أول حافة اللسان وما يليه من أضرار ، ويجوز النطق به من الجانب الأيمن أو من الجانب الأيسر » • وهذا معناه أن الضاد أقرب إلى الحرف الانحساري ، « ض » • ومنذ القديم كان هذا الحرف عرضة للتغيير •

كانت توجد ضاد ضعيفة تنطق كالظاء (ضابط - ضابط) • وفي ضوء معرفتنا للغة الفرنسية تلفظ "d" مفخمة إذا وليها غنة مفخمة مثل "dans" (خلافاً للفظة Jardin) فتكون أقرب إلى الضاد العربية كما نطقها اليوم • ولقد وجدت الضاد في النقوش السومرية التي عثر عليها في الحجاز ويرجع تاريخها إلى القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد • وهي متفرعة عن الخط المسند المنفصل الحروف :

| | | | | |
|---------------|-------|-------|-------|-------|
| ذ ن | ل ق ض | ب ن ت | ع ب د | م ن ت |
| هذا (القبر) | لقيض | بنت | عبد | مناة |

٨ - من حافة اللسان فوق الضاحك والناث والرباعية والثنية مخرج اللام الذي يسمى منحرفاً ونحن ندعوه اليوم صوتاً جانبياً •

٩ - من طرف اللسان فوق الثنايا مخرج النون المتحركة • أي إن اللام والنون متقاربان وهما من حروف الدلق

١٠ - ثم يأتي مخرج الرام وأسماءها العرب حرف تكرير تنطق بقرع اللسان قرعات متكررة فوق مغارز الثنايا بقليل •

١١ - وبين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء والذال والطاء ، من النطق أو الحنك الأدنى •

١٢ - بين الثنايا وطرف اللسان مخرج الصاد والزاي والسين • وتسمى بحروف الصفير أو الحروف الأسيلة •

١٣ - بين أطراف الثنايا وأطراف اللسان مخرج الظاء والذال والطاء •

١٤ - من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا مخرج الغاء •

١٥ - مما بين الشفتين مخرج الباء والميم والواو • وذكر العرب إمكان إبدال الميم بالباء أو العكس • مكة - بكة ، نغم ، الرجل من الشراب (أي شرب قليلاً) بدلا من «نغب» أي جرع • ومعناه أن الميم والباء من مخرج واحد لكن الميم تتميز بالغة والباء لا غنة فيها • أما الواو فهي هنا حرف صحيح سواء كانت متحركة لأنها تقع موقع الصوت الصحيح (مثل ولد - بلد) أم ساكنة (مثل حوض وجمعها أحواض تليها اذن في الجمع حركة وهذا لا يقع إلا للأصوات الصعاج) •



١٦- من الغياشيم مخرج النون الخفيفة للفتنة (مثل : عنك) وهي اذن تختلف عن النون المتحركة (مثل : نقول) التي تعد من حروف الغم وان كانت فيها غنة . ففي لفظة « أنا » تكون النون صوتاً لثوياً ينطق في مفاوز الأسنان ، وفي لفظة « من وجد » تصير النون كالواو .

وواضح ان ابن جنى وغيره قد تأثروا بطريقة الخليل فرتبوا الأصوات والمخارج ترتيباً تصاعدياً يبدأ من أقصى الحلق الى الشفتين والأنف خلافاً لما نعهده في أيامنا من ترتيب يبدأ من الشفتين (الباء الميم الغام الخ .) راجعاً الى الخلف حتى الحنجرة (العين العام الهمة الهام) وفي نظري يتسارى المنهجان . لكن أهم من هذا الخلاف الشكلي نلاحظ بين تصنيف ابن جنى والتصنيفات الحديثة الخلافات التالية :

١ - صوت القاف الذي وضعه ابن جنى بين الفين والغام ، خلافاً لما نقول اليوم في وصفه : (١) « يتم النطق بهذا الصوت برفع أقصى اللسان حتى يلتقي بأقصى الحلق واللهاة مع عدم السماح للهواء بالمرور من الأنف » وبعد ضغط الهواء فترة من الزمن يطلق سراح مجرى النفس بان يخفض أقصى اللسان فجأة فيندفع صوت انفجاري Occlusif . وكان الخليل يقول عن القاف بأنها « لهوية » وبالتالي - خلافاً لما قال ابن جنى - تأتي القاف قبل الفين والغام ولا تأتي بعدهما . لأن الفين والغام في رأينا من منطقة تلي اللهاة ولا تسبقها .

٢ - مكان الضاد عند ابن جنى بعد الياء وقبل اللام . أما اليوم فاعتبرها تخرج من نقطة الدال والتاء والطام . يقول ابن جنى : « ولولا الاطباق لصارت الطام دالا والصاد سيناً والطام دالا ولخرجت الضاد من الكلام ، لأنه ليس من موضعها شيء غيرها » . أي انه نسب الضاد الى موضع لا تشترك فيه مع غيرها . ونحن أميل اليوم الى النطق بالضاد قريبة جداً من الدال دون أي انحراف جانبي .

٣ - يرى ابن جنى ان الصاد والزاي والسين تالية للطام والدال والتاء ، لكننا في يومنا نرتبها سابقة لهذه الأصوات في مخرجها . والملاحظ في تحليلنا الحديث للزاي والسين والصاد هو وضع طرف اللسان خلف الأسنان العليا مع التقاء مقدم اللسان بالثة . ويبدو ان ابن جنى ركز اهتمامه على التقاء طرف اللسان بالأسنان بغض النظر عن التقاء مقدم اللسان بالثة ، وهذا الالتقاء هو الذي يحدث احتكاكاً يؤدي الى النطق بالصاد والزاي والسين .

□ التقسيم الثاني :

على ان مخرج الحرف ليس المعيار الوحيد في تصنيف الحروف . كان سيبيويه قبل ابن جنى ، قد عني بدرجة انفتاح الفم فقسم الحروف حسب هذا الانفتاح الى شديدة ورخوة ومتوسطة . الحروف الشديدة ثمانية يجمعها اللفظ : « أجدت طبقتك » . ويلاحظ افعال الضاد التي ندها اليوم شديدة فهي تفخيم للدال في نطقنا الحديث .

١ - انظر كمال محمد بشر ، علم اللغة العام - الأصوات . دار المعارف ، مصر .

أما الحروف الرخوة التي نسميها اليوم متواصلة Continue فهي ١٣ حرفاً حسب ابن جني : الحاء والهاء والغام - الشين والسين والصاد - الزاي والظاء والذال - الثام والغاء والفين - ويضيف إليها الضاد .

وتكون الحروف الباقية بين الشديدة والرخوة وهي ثمانية : الألف والواو والياء - والمين واللام والميم والنون والراء . وقد أسماها النحاة بالحروف البيئية يقول فيها ابن يعيش : « إنما يجري النفس معها لاستمانتها بصوت ما جاور من الرخوة » ، وهي تعتبر في اللسانيات الحديثة حروفاً رخوة .

خلاصة القول : الحرف الشديد هو الذي يمنع الصوت من أن يجري فيه . فإذا تلوت الآية الكريمة : « فإذا فرغت فانصب » ، « اقرأ باسم ربك الذي خلق » ، مع السكون وأردت مد صوتك في القاف والباء امتنع ذلك . والرخو هو الذي يجري فيه الصوت : « وأما السائل فلا تنهر » ، « وأما بنعمة ربك فحدث » ، يمكنك أن تمد الصوت مع الثام والراء .

□ التقسيم الثالث :

كذلك يفرق ابن جني بين الحرف المجهور والحرف المهموس . وتعريف المجهور على حد قوله هو : « حرف أشبع الاعتماد من موضعه ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد ويجري الصوت » وعكسه المهموس فهو حرف أضف الاعتماد من موضعه حتى جرى معه النفس .

وقد تكلم النحاة العرب كلاماً كثيراً في ظاهرتي الجهر والهمس لكنهم لم يشيروا في مناقشاتهم إلى الأوتار الصوتية ولم يمتدوا بأوضاعها في تعديد مفهوم الجهر والهمس .

أما تعريفنا الحديث فهو التالي : في حال النطق بالصوت المجهور تقترب الأوتار الصوتية أثناء مرور الهواء فيضيق الفراغ فلا يمر النفس إلا بهز الأوتار . في هذه الحالة تحدث ظاهرة الجهر Sonorité أما الصوت المهموس فهو الذي لا تهتز له الأوتار الصوتية حال النطق به . أي أن الزوجين من الأوتار ينفرجان انفراجاً ملحوظاً بحيث يتيحان للنفس أن يمر خلالهما دون عائق . فيحدث ما نسميه بالاصطلاح الصوتي بالهمس

يقول ابن جني : « المهموس عشرة أحرف : الحاء ، الهاء ، الكاف ، الشين ، السين ، الصاد ، التاء ، الثام والغاء » . وإذا نحن استمعنا اليوم إلى الأصوات المهموسة كما ينطقها مجيدو القراءة وجدنا هذه الأحرف اثني عشر بالإضافة الطاء والقاف إلى الحروف المشرة التي ذكرها ابن جني . فالطاء تلفظ اليوم كالتاء المفخمة وهي حرف مهموس . والقاف تلفظ اليوم وكأنها كاف مفخمة وهي حرف مهموس . والباقي مجهور . حروف المد مجهورة جميعاً . أما الهزة فهي حرف مهموس وربما جعلها بعض النحاة القدامى مجهورة لاتصالها الشائع بالألف المجهورة .

□ التقسيم الرابع :

وعلى نسق سيبويه يفرق ابن جني بين الحروف المطبقة والحروف المنفتحة .
والاطباق أن ترفع ظهر لسانك الى الحنك مطبقاً له . والحروف المطبقة أربعة : الضاد
والطاء والصاد والظاء .

وأضاف سيبويه قوله : « هذه الحروف الأربعة اذا وضعت لسانك في مواضعهن
انطبق لسانك الى ما حاذى الحنك ... فالصوت محصور بين اللسان والحنك ، ولذلك
أسمى سيبويه الحروف المطبقة حروفاً محصورة .

يقابل الاطباق الانفتاح كما في الدال والذال والسين . يقول ابن جني مردداً قول
سيبويه :

« لولا الاطباق لصارت الطاء دالا والصادسيناً والظاء ذالا ، .

والى جانب الاطباق والانفتاح هناك تقسيم مقارب له : الحروف المستعملية والحروف
المنخفضة .

وليس يخلو الاستعلاء من بعض الاتصال بالاطباق . يعرف الزمخشري الاستعلاء بقوله :

« ارتفاع اللسان الى الحنك أطبقت أم لم تطبق (« المفصل ») . والحروف المستعملية
هي عند النحاة الحروف المطبقة الأربعة المذكورة « الطاء ، الظاء ، الصاد ، والضاد ،
يضاف اليها القاف والغام والفين . في هذه الحروف الأخيرة استعلاء وليس اطباق ولعله
من الصعب أن نفرق بين التفخيم من جهة والاطباق والاستعلاء من جهة ثانية . وقد
تحدث النحاة العرب عما يسمونه « التغليظ » أو « التسمين » ويقابله الترقيق . والراجح
أن هذه الصفات تطلق على بعض الحروف التي يكون لها وقع خاص (أو وقع فخم) على
السمع . كما في الحروف السبعة المشار اليها : الطاء والظاء والصاد والضاد والقاف والغام
والفين .

وتضاف اليها اللام والراء في حالات خاصة .

فقد كانوا يفرقون بين اللام المغلظة واللام المرققة . واتفقوا على أن اللام
المضعفة في اسم « الله » تطلق مغلظة وجوباً اذا كانت مسبقة بضمة أو فتحة . ومرققة
وجوباً اذا كانت مسبقة بكسرة فيجب القول (ورحمة الله) أو « ختم الله على قلوبهم »
بتغليظ اللام . « وبسم الله » بترقيقها .

ويتولد أيضاً تفخيم الراء من الجوارا الصوتي فبسبب التفخيم هو جوار الفتحة أو
الضمة أو الحروف المستعملية (الطاء ، الظاء ، الصاد ، الضاد ، القاف ، الغام ، والفين)
مثلاً : قرطاس ، مرصود ، ارضاء ، رقاب رخاء ، رغاء (صوت البعير) بتغليظ الراء .

وترقق الراء بجوار الكسرة أو الياء : قريب مريم .

وسواء كانت اللام مغلظة أو مرققة فإن التفخيم ظاهرة صوتية بحثة لا تغير من دلالة اللفظة شأنها في ذلك شأن الراء .

□ التقسيم الخامس :

يتعلق هذا التقسيم بالحروف التي جمعت بين الجهر Sonorité والشدة Occlusive وهي تمثل في خمسة حروف القاف والجيم والطاء الدال والباء (وان كنا ذكرنا بأن القاف والطاء هما في نطقنا الحديث تفخيم للكاف والطاء وهما من الحروف المهموسة) . سميت بحروف القلقة لأن الوقف على هذه الحروف يسبب قلقة كبرى أو حركة شديدة في الصوت . مثال : قل أسود برب الفلق ، والله من ورائهم محيط ، . في جيدها جبل من مسد ، . ومن شر غاسق إذا وقب ، .

وتسمى أيضاً بالحروف المشربة بسبب شدة الضغط والقلقة الكبرى في نهاية العبارة والقلقة الصغرى في وسطها والنوع الثاني من الحروف المشربة هي التي إذا وقفت عندها رافقها ما يشبه ، النفخ ، دون أن يكون لها الضغط نفسه كما في الحروف التالية : الزاي والطاء والدال والضاد (وهي أيضاً حروف مجهورة) مثال « ان كل نفس لها عليها حافظ ، . وهذا الحفيف الضئيل الذي يرافق الحرف الساكن ليس من صوت الصدر وهو يضمف إذا جمعت الحروف داخل الكلمة .

ثم تأتي فئة ثالثة من الحروف المجهورة لا يسمع بينها شيء لأنها لم تضغط ولم تجد لها منفذاً مثل : الهمة والعين والغين واللام والميم والنون ، . ان عذاب ربك لواقع ، . فويل يومئذ للمكذبين ، . يتنازعون فيها كأساً لا لغو فيها ولا تأثيم ، .

□ التقسيم السادس :

ينوه ابن جني ، بسر طريف ، تمتاز به حروف الدلالة وهي في الأصل الراء ويضيف إليها ثلاثة حروف شفوية الباء والغاء والميم مع حرفين آخرين اللام والنون . يقول ابن جنني في هذه الحروف الستة :

إذا رأيت اسماً رباعياً أو خماسياً غير ذي زوائد فلا بد فيه من حرف أو حرفين أو ثلاثة من هذه الحروف الستة ويضرب مثلاً على ذلك : جعفر ، سلهب (ويعني الطويل) ، وسفرجل . وغير هذه الحروف الستة يسميها ابن جنني « مصمتة » يقول : : ومتى وجدت كلمة رباعية معرأة من الحروف الستة السابقة فاقض بأنها دخيل في كلام العرب ، ويسوق مثلاً على ذلك ، عسجد ، (الذهب أو الجوهر كالدُر والياقوت) والفعل «دهدق» (أي كسر) . سميت هذه الحروف الأخيرة « مصمتة » أي صمت عنها ولا تبني بها لفظة رباعية أو خماسية . وهي حروف ثقيلة في حين تمنى الدلالة هنا الخفة والرشاقة وهي تدخل الصيغة الرباعية والخماسية لثقل هاتين الصيغتين .

□ تركيب الحروف :

كيف تتركب الحروف داخل الكلمة العربية ؟ القاعدة الأساسية التي يوردها ابن جني هي التالية :

« كلما تباعدت الحروف في المخرج كانت أفضل وإذا تقارب الحرفان في مخرجيهما قبح اجتماعهما ولا سيما حروف الحلق » لم تكن هذه القاعدة مجهولة عند الخليل لكن ابن جني أولى عنايته لحروف الحلق . فالألفاظ التي يتكرر فيها حرفان حلقيان نادرة مثل « الله » (أي اللين) و « الفه » (أي المي) وفي الأغلب لا تتكرر حروف الحلق ما لم يباعد بينها حرف يختلف مخرجه مثال الضفيفة (أي الروضة النضرة أو المعين الرقيق) ومن الواضح أنه يتعذر تماقب حروف الحلق في لفظة واحدة مثل العين والفين والحاء والهاء والخاء .

وفي عهد متأخر أشار الشهاب الخفاجي في كتابه « شفاء الغليل » الى عدد من المعايير التي تتميز بها اللفظة العربية من اللفظة الأجنبية وعني الشهاب الخفاجي بحرف الجيم خاصة . وقال :

- ١ - انها لا تجتمع والقاف . فكانت كلمة « منجنيق » أعجمية .
 - ٢ - انها لا تجتمع والصاد « فلفظة جص أو صولجان » من المفردات الأعجمية .
 - ٣ - انها لا تجتمع والطاء في لفظة عربية الاصل . فهو يعتبر « طاجن » (ما يقلب عليه او فيه) كلمة أعجمية .
- كذلك يرى الشهاب الخفاجي أن حروف الزاي والذال والسين لا تجتمع في لفظة عربية الاصل بسبب قرب مخرجها .
- فكانت لفظة « ساذج » معربة عن الفارسية . وقد لا توجد في العربية كلمة واحدة ضمت الزاي والسين ، أو الزاي والذال .

□ حروف المد والحركات :

يعرف ابن جني حروف المد أو اللين بقوله : « انها الحروف التي اتسمت بمخرجها (آ إ أ) وأوسعها الألف والينها » عند لفظ الألف الممدودة الساكنة لا يعترضها عارض في حين يضغط ظهر اللسان على الحنك عند النطق بالياء الممدودة الساكنة وأما الواو فيقتضي النطق بها ضم الشفتين على أن يكون بينهما بعض الانفراج . تختص حروف المد بحرية مرور النفس حال النطق بها لا يمنعه مانع وانما ينسل الى خارج الفم طليقاً .

وكان الخليل يؤكد على أن الألف اللينة والواو والياء هوائية (أو هاوية) تلك اذا حروف تامة كاملة من حيث النطق بها واذا تلتها همزة أو حرف مدغم ازدادت طولاً وامتداداً . نقول « يشام » يسوم ، يجيء ، أو نقول مع الادغام « مادة » شابة - ولا

الضالين . ذلك لأن الهمزة على حد قول ابن جنى « حرف حلقي نأى منشؤه وتراخى مخرجه . فإذا نطقت بهذه الحروف اللينة قبل الهمزة ازدادت نومة واستطالة » .

وعند الوقف تأتي الهاء المسماة بهاء السكت للاطالة « واعجابه - وازيداه » لأن الوقف على حروف اللين ينقصها ويستهلك جزء من استطالتها ومدها فكان لا بد من الهاء لبيان حرف المد . وهاء السكت قد تزداد أهمية أحياناً لأنها لو أسقطت لأدى ذلك الى طمس معالم الكلمة . مثل الأمر من فعل رأى « ر » فنقول « ره » . الأمر من أتى « ت » فنقول « ته » . ومنذ سيبويه عرض النحاة لظاهرة الإمالة فقالوا أن الألف تمال اذا كان في المقطع الذي يليها كسرة « عابد ، عالم مساجد » أو كان في المقطع السابق للألف كسرة : « عماد سربال » (القصيص أو الدرر) أو كان في أصل الكلمة ياء ومن ذلك إمالة الأفعال الناقصة : « بكى ، رمى » أو الأسماء المنتهية بآلف مقصورة (ثكلى ، منأى) والماضي الأجوف اليائى : « زاد ، حاد » وقد عمد القراء أحياناً الى إمالة أفعال ناقصة واوية مثل « غزا » فنسبوا السبب في ذلك الى الماضي المجهول « غزى » أو صيغة المزيد « أغزى » بالألف المقصورة التي أصلها ياء (كما في قولك : « عرفت ما يغزى من هذا الكلام ») كذلك فسروا إمالة « مات » (وأصلها « موت ») باللجوء الى صيغة المتكلم « مت » لاحتواء هذه الصيغة على الكسرة .

وميزوا في الإمالة وضع الألف داخل الجملة أو في نهايتها . يذكر سيبويه أن بعض القراء كانوا يقرؤون بالإمالة في آخر الجملة : « منها ، منا ، بنا » . ويقرؤون الكلمات بغير إمالة اذا جاءت داخل الجملة .

أما التفتخيم فهو الجنوح بالألف نحو الواو « الصلوة الزكوة الحيوة » والألف المفخمة دونت في بعض الكتابات وأوا .

□ الحركات :

يرى ابن جنى بين الحركات وحروف المد ما يسميه بالمضاربة أو المشابهة . فإذا أشبهت الحركة أنشأت حرفاً من حروف المد من جنسها . الفتحة المشبعة تصبح ألفاً ممدودة ، والكسرة المشبعة - ياء ممدودة ، والضمّة المشبعة - واو ممدودة . وهو يجد الألف أقرب الى الياء منها الى الواو . الألف مخرجها من الحلق والياء من وسط الفم والواو تقتضي حركة الشفتين فيضيق بها مجرى النفس وكذلك الياء الساكنة التي تتطلب ضغط ظهر اللسان على العنك . ومعناه ان الألف تحتاج الى أقل جهد ممكن ثم تأتي الياء ثم الواو .

لذلك يعتبر ابن جنى الفتحة أولى الحركات وأدخلها في الحلق والكسرة بعدها والضمّة بعد الكسرة . فإذا بدأت بالفتحة وتصدت تطلب صدر الفم والشفّتين اجتازت في مرورهما مخرج الياء والواو فجاز أن تشبهأشياء من الكسرة أو الضمة . ومن هنا كانت ظاهرة الإمالة وهي جنوح بالألف الى الكسرة وظاهرة التفتخيم وهي جنوح بالألف الى الضمة . ويضيف ابن جنى : « ولو تكلفت أن تشم الكسرة أو الضمة رائحة الفتحة لاحتجت الى الرجوع الى أول الحلق » . وفي هذا التراجع مشقة . ولكن من الضمة الى الكسرة هناك

أيضاً تراجع وهو قليل مستكره ، (قليل بيع) ، وما يلفت النظر استخدام لفظة « الاشمام » وفي معناها الواسع ظاهرة الاشمام هي اعارة حركة أو حرف رائعة حركة أخرى أو حرف آخر .

يتحدث ابن يعيش عن اشمام الصاد رائعة الزاي . مثال : الأسبوع - الازبوع . قصد - قزد .

وعند الوقف في آخر الجملة بالسكون يراء من الاشمام الرمز الى الحركة بوضع الشفتين . فاذا قرأ القارئ الآية الكريمة « ربي اني لما أنزلت الي من خير فقير » . وقف القارئ على كلمة « فقير » بالسكون مع استدارة الشفتين ليرمز الى الكلمة في حال الوقف مشكلة بالضم . فالحركة هنا لا تسمع ل ترى على الشفتين . وغالباً ما اختصوا الضم بظاهرة الاشمام وبخاصة عند البصريين .

وهناك ظاهرة ثانية عند الوقف هي اختلاس الحركة وتقصير زمن النطق بها فلا يدركها المستمع الا في زمن أقصر مما تتطلبه الحركة العادية . أو كما يقول ابن يعيش « حتى تستطيع بانتباه شديد أن تفرق بين المذكر والمؤنث في الضمير أنت أنت » وقد سماها بعض النحاة « روما » . وفي الحالين يكون لدينا وقف في آخر الجملة بما يشبه الوصل بين العبارات .

والأصل في الكلام أن تتصل أجزاءه اتصالاً وثيقاً . فاذا سجلنا على لوح حساس جملة مكونة من عدة كلمات وجدنا على اللوح خطاً متعرجاً أو متموجاً ترمز أعاليه لأوضح الأصوات وأسافله لأقلها وضوحاً في السمع . ويتبين لنا من اتصال الخط أن الكلام كتلة واحدة لا يميز بين كلماتها الا صاحب اللغة العارف بمعانيها . أما الأجنبي فلا يسمع الا أصواتاً متصلة ومقاطع متداخلة لا يدرك فيها أين تنتهي الكلمة وأين تبدأ الكلمة اللاحقة .

ويترتب على وصل الكلمات أن نرى المقطع الأخير في اللفظة يأخذ صورة جديدة ولم يفرق النحاة بين الحرف المشكل بالسكون وبين حرف المد بل اعتبروا كلا منهما ساكناً . وتتلخص أقوالهم في التخلص من التقاء الساكنين بين كلمتين متجاورتين كما يلي :

١ - يحذف حرف المد لفظاً لا كتابة حين يكون في آخر الكلمة ويليه ساكنان في الكلمة اللاحقة نحو « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها » أو « وأطيعوا الله ورسوله وأولي الأمر منكم » .

٢ - يعرك الأول من الساكنين حين لا يكون هناك حرف مد . ويكون تحريكه :

أ - اما بالكسر على الأصل في التخلص من التقاء الساكنين : « قالت الاعراب أمتا » .

ب - واما بالضم مع ميم الجماعة الذكور المتعلقة بالضمير المضموم « كتب عليكم الصيام » « لهم البشري » .

ج - يجوز الضم والكسر على السواء مع ميم الجماعة المتصلة بالضمير المكسور « عليهم الآن وزر ما اقترفوا » . وحين يكون ما بعد الساكن الثاني مضموماً « أي اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم » .

د - ويحرك الساكن الأول بالفتح في نون «من» • الجارة اذا دخلت على «ال» •
«من الله» • «من الكتاب» وبذلك نرى أن ظاهرة الوقف بالسكون قد استأثرت
باحكام كثيرة ولم تكن أقل شأنا عند القراء والنحاة من ظاهرة التحريك في
أواخر الكلام •

والقاعدة الأساسية التي أخذ بها النحاة العرب هي أن الحركة مصدر قوة للحرف وبهذا
يقول ابن جنى : « الحروف الساكنة أميل إلى الحذف والزوال من الحروف المتحركة »
ومنه كانت ظاهرة الادغام التي تقتضي أن يكون الحرف الثاني متبوعاً بحركة وأن يكون
الحرفان اما متماثلين (مدد - مدد - مدد) أو متجانسين لهما نفس المخرج وتختلف
صفاتها (وتد - وتد - ود) أو متقاربين في المخرج والصفات (احفظ ضانك -
احفض ضانك) كان النحاة العرب يفسرون الادغام بوجود حروف قوية تؤثر في حروف
ضعيفة • ويمدون الياء مثلاً أقوى من الواو : يوم - أيوم - أيام (قلبت الواو الساكنة ياء
وشددت) كويته كوياء - كيا - لويته لوياء - ليا •

ونحن اليوم نفسر الادغام بأنه اقتصاد في المجهود المضلي • فإذا اجتمع صوتان
أحدهما مهموس والآخر مجهور ، أثر أحدهما في الآخر حتى يصبحا مجهورين معاً أو مهموسين
معاً ليكون اخراجهما بأقل جهد ممكن أو كما يقول الخليل « ليكون عمل اللسان من وجه
واحد » •

□ قوة الحرف :

وفي مواضع متناثرة من كتابه « بشر صناعة الاعراب » يتحدث ابن جنى عما يسميه
« قوة » الحرف ونصاعته • يقول مثلاً : « الغاء أقوى من العين والعين أقوى من الحاء »
ونحن نقول اليوم العين حرف مجهور والحاء حرف مهموس وتختلفان في المخرج وهو الحلق •
وقد نعتبر الغاء مفخمة والعين مرققة وتختلفان في المخرج •

ومفهوم « قوة » الحرف عند ابن جنى يتجاوز الصوتيات إلى بحث الدلالة والمعاني •
يقول صاحبنا : في الفعلين توصل وتوصل « الصاد أقوى صوتاً من السين لما فيها من
استملاء » فالتوصل دليل على الضعف كأن المتوصل أدنى مرتبة من المتوصل إليه •
فجعلت الصاد لقوتها للمعنى الأقوى والسين لضعفها للمعنى الأضعف •

ويمكن أن نضيف إلى مثال ابن جنى : « أز » و « هز » (الهمزة بعد ذاتها أشد من الهاء)
والأز معناه الإزعاج الشديد : « انا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً » (أزيز
القنابل) لكننا اليوم نقول : أن الوحدة الصوتية Phoneme ليست ذات معنى ..
ولنضرب مثلاً على ذلك : سار (ذهب) وصار (تحول) وفيه اختلاف في المعنى مرده إلى
اختلاف الحرف على أن معنى السير والذهاب غير منوط بالوحدة الصوتية « س » ومعنى
الصيرورة أو التحول لا يتعلق بالوحدة الصوتية « ص » ونكتفي بالإشارة إلى أن
الصاد هي سين مفخمة •

ولو فرضنا جدلاً وجود تقارب بين الصوت والمعنى فإن هذا التقارب يقتضي ما نسميه « بالحدس » أو « السليقة » التي لا يملكها إلا الناطق باللغة . كانوا يقولون مثلاً : إن العام إذا أتت في آخر الكلمة يعد الألف المدودة دلت على الاتساع والانتشار : ساح فاح صاح الخ وإن اللفظة المدودة بالشين دلت على التفرق والتشتت مثل شتت وشطر وشعت وشع الخ واللفظة المدودة بالعين دلت على الغموض : مثل غاب غطى غار غبس (غبس الليل : إذا خالط البياض ظلمته في آخره) . وهذا ما يسميه ابن جنى « الكلمات المتصاقبة الحروف متصاقبة المعاني » أي متقاربة الحروف متقاربة المعاني وهذا مرده إلى القول بأن اللغات الانسانية ترجع في أساسها إلى تقليد أصوات الطبيعة . يقول « ذهب بعضهم (أي أن الرأي ليس من عنده أو أنه لم يثبت من الأمر) إلى أن أصل اللغة كلها إنما هو من الأصوات المسموعة كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء » ثم يضيف « وهذا عندي وجه صالح ومذهب مقبول » ويقول في موضع آخر من كتابه « خصائص اللغة العربية » : « وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار الماثورة بأن العربية من عند الله عز وجل فتوى في نفسي اعتمادكونهما توقيفا من الله سبحانه وإنها وحى » . ولكي يشرح السبب الذي تقوم عليه النظرية التوقيفية يقول ابن جنى : « ذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والارهاف والرقّة ما يملك علي جانب الفكر »

ومع ذلك كله يقول صاحبنا في موضع آخر : « أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة كما يفعل الصناع عندما يختارون آلات جديدة ويحددون أسماءها . وباختلاف المواضعة والمصطلحات تولدت لغات كثيرة مثل الرومية والزنجية وغيرهما . والنتيجة التي يخلص إليها صاحبنا : « وأعلم فيما بعد أنني على تقادم العهد دائم التنقيب والبحث عن هذا الموضوع »

والرأي في اللسانيات الحديثة أن اللغة مجموعة من الرموز والاشارات التي اصطلح عليها الناس . ولكن تبقى قضية « المشاكلة الصوتية » التي يعمد إليها الشعراء وتشير بجرسها الموسيقي إلى الملازمة بين الأصوات والحروف وبين المواطن والمعاني التي يعبر عنها الشاعر .

وليسمح لي القارئ في نهاية المقال أن أعقد المقارنة التالية : عندما أراد الشاعر الفرنسي Racine أن يوحي بفعيج الأفاعي استعان بحروف الصفيّر في بيته المشهور :

Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes

(لمن تلك الأفاعي التي يتصاعد صفيّرها فوق رؤوسكم)

لكن البحري عمد إلى حروف الصفيّر للتعبير عن الترفع والاباء والعزة والمنمة :

صنت نفسي عما يدنس نفسي وترفعت عن جدا كل جيس

وتماسكت حين زعزعني الدهر سر التماساً منه لتعسي ونكسي

فتكرار السين يوحى بالترفع عن عطاس الجبان الوغد اللثيم ويرافق السين حرف
الزاي المتكرر (زعزعي) الذي يوحى بالترنج والسكون في هاء « الدهر » التي يختتم فيها
الشطر وتبقى اللفظة معلقة في فراغ وكأن الدنيا تدور بك ثم العطف « لتعسي ونكسي »
إشارة إلى الإصرار على شدة المحن والخطوب : هذا كله ينتش الفكرة في قلب القارئ نقشاً
عميقاً .

اللفة هنا لم تعد سلكاً هاتفياً مغفلاً ينقل المعاني إنما أصبحت قطعة من الرخام يعجنها
الشاعر حتى تتفجر بالحياة . هذه المصابقة كما يقول ابن جني أو هذه المشكلة الصوتية
هي من إبداع الشاعر ولا وجود لها قبل هذا الإبداع . ذلك هو سر الفن الذي يجعل الحياة
تنبض في إعادة الموات .

وان من البيان لسحرا .

بدر الدين قاسم الرفاعي



مركز تحقيقات كميوير علوم إسلامي

★ ★ ★

القائم عند ابن خلدون

تيسير شيخ الأرض

مقدمة : التربية والتعليم في « المقدمة »

من يتصفح « مقدمة » ابن خلدون يلاحظ أنها ليست محاولة للبحث في التاريخ والاجتماع فقط ؛ بل أنها محاولة لدراسة مسائل التربية والتعليم أيضا ، التي جانب غروع شتى من العلوم والفنون والآداب . وهو فيها يبين آراء قيمة ، بعضها يقره عليها علم التربية وعلم النفس المعاصران ؛ وبعضها قد عفى عليه الزمان .

وقد انتبه الباحثون منذ بدء دراستهم « المقدمة » ، الى ما تتضمنه من آراء في التربية والتعليم . لكن انتباههم لم يتوقف الا على الفصول الخاصة بمباحث التربية والتعليم ؛ ولم يتمدها الى الملاحظات القيمة المبثوثة هنا وهناك ، في كثير من الفصول الأخرى . وكان أول من نبه على ذلك العلامة ساطع الحصري ؛ وهو يقول بهذا الصدد : « في مقدمة ابن خلدون آراء وملاحظات كثيرة عن التربية والتعليم . ان قسما من هذه الآراء مدون في فصول خاصة في الباب السادس - باب العلم والتعليم - وهذه الفصول الخاصة هي التي تستلقت عادة أنظار الذين يدرسون المقدمة ، من وجهة التربية والتعليم : فان المؤلفات الباحثة في تاريخ التربية بوجه عام ، وتاريخ التربية عند العرب بوجه خاص ، انما تشير الى آراء ابن خلدون في التربية والتعليم ، حسب ما جاء في الفصول المذكورة وحدها (١) » .

وبعد أن يلاحظ هذه الملاحظة ، يعقب قائلا : « ولكننا نلاحظ أن آراء ابن خلدون في التربية والتعليم لا تنحصر في الفصول المذكورة ، حتى انها لا تتمثل تمثيلا كافيا بمباحث هذه الفصول ؛ لأن ابن خلدون قد دون كثيرا من الآراء والملاحظات التربوية في ثنايا الفصول

المختلفة ، بصورة عرضية • فاذا أردنا أن نحيط علماً بكل ما كتبه في التربية والتعليم ،
يجب علينا أن نقوم بأبحاث واسعة النطاق في سائر فصول المقدمة (٢) ، •
ومن هذا يتضح ما لأراء ابن خلدون من خطورة في التربية والتعليم •

١ - طبيعة الانسان والتربية

(١) تميز الانسان بالعقل : يرى ابن خلدون أن الانسان يتميز من الحيوان بعقله
وتفكيره والنظام الذي يدخله الى جوانب حياته كلها • بيد أن الانسان لا يولد عاقلاً
مفكراً ، ولا يصبح انساناً بالمعنى الصحيح للكلمة ، الا بعد أن يبلغ سن التمييز ، التي
تفصل بينه وبين الحيوان • وبهذا الصدد يقول : « وهذا الفكر إنما يحصل له بعد
كمال الحيوانية فيه ، ويبدأ من التمييز ؛ فهو قبل التمييز خلوص العلم بالجملة ، محدود
من الحيوانات ، لا حق بمبدئه في التكوين من النطفة والعلقة والمضغة ، وما حصل له بعد
ذلك ؛ فهو بما جعل الله له من مشارك الحس والأفئدة التي هي الفكر (٣) » •

بيد أن الفكر ليس كله على درجة واحدة بالنسبة الى ابن خلدون • فهو يميز فيه
ثلاثة أنواع من العقل ، هي العقل التمييزي ، والعقل التجريبي ، والعقل النظري • ولكي
نفهم الفرق بين هذه العقول ، لا بد لنا من فهم الوظيفة التي يقوم بها كل منها •

أ - أما العقل التمييزي فهو أول العقل ؛ وهو الحد الفاصل بين الانسان والحيوان ؛
وبه يبدأ العلم • ان وظيفته الأساسية هي تنظيم أفعال الانسان ؛ وجعلها تقع في مواقعها
من الظروف ؛ وهي تحصل بمشارك الحس والأفئدة التي هي الفكر (٤) •

يقول ابن خلدون فيه : ومرتبه « تمقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو
وضعياً ؛ ليقصد ايقاعها بقدرته • وهذا الفكر أكثره تصورات ؛ وهو العقل التمييزي
الذي يحصل منافعه ومعاشه ؛ ويدفع مضاره (٥) » •

ب - أما العقل التجريبي فهو العقل المرتبط بالتجربة في الحياة اليومية ؛ ووظيفته
اقتناص العلم ؛ علم ما هو صالح ، وعلم ما هو فاسد ؛ ويكون هذا الاقتناص باستفادة المرم
ذلك من أبناء جنسه (٦) ؛ ومرتبه هي الثانية ، وهي مرتبة « الفكر الذي يفيد الأراء والآداب
في معاملة أبناء جنسه وسياستهم • وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً ، الى
أن تتم الفائدة منها (٧) » •

بيد أن هذه التصديقات لا تبعد عن الحس ، ولا ترتفع عن التجربة ؛ فهي ابنة
الحياة اليومية تظل لاصقة بها • وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « هذه المعاني التي يحصل
بها ذلك ، لا تبعد عن الحس كل البعد ؛ ولا يتعمق فيها الناظر ؛ بل كلها تدرك بالتجربة ،
وبها تستفاد ؛ لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات ؛ وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع ؛
فيستفيد طالبها بحصول العلم بها من ذلك ؛ ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي
يسر له فيها ، مقتضياً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه ؛ حتى يتبين له ما يجب
وينبغي فعلاً وتركاً ؛ وتحصل في ملاسته الملكة في معاملة أبناء جنسه (٨) » •

ج - وأما العقل النظري فيبلغ أعلى مستويات التجريد ، بانشائه التصورات التي ينتزعها من الموجودات ؛ فتكون مطابقة لها في حالتها الحضور والغياب (٩) . ويعرفه ابن خلدون بأنه « الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل » . فهذا هو العقل النظري ؛ وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً ، على شروط خاصة ؛ فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور والتصديق ؛ ثم تنتظم مع غيره ، فيفيد علوماً آخر كذلك . وغاية أفادته تصور الوجود على ما هو عليه ، بأجناسه وفصوله ، وأسبابه وعمله ؛ فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ؛ ويصير عقلاً محضاً ، ونفساً مدركة ؛ وهو معنى الحقيقة الانسانية (١٠) ، » .

ومن هذا نلاحظ أن الانسان ينتقل من الفوضى الى النظام ؛ ومن النفور في المعاملة الى التوافق الاجتماعي ؛ ومن الجهل بحقيقة الموجودات الى العلم بها . وكل هذا لا يتم من دون اكتساب ؛ فحياة الانسان هي انتقال من الجهل الى العلم ؛ فهو جاهل الذات ، عالم بالكسب .

(٢) شروط حصول التعليم : بيد أن التعميم لا يحصل عفو الغاير ؛ بل له شروط تؤدي اليه منفردة أو مجتمعة . وإذا اجتمعت وتضافرت فيما بينها ، كانت نتيجة التعلم أحسن وأقوى ، فما هذه الشروط ؟

أ - طبيعة الفكر ذاته : إن الفكر ميال بطبيعته الى تحصيل المعرفة ، وتعلم فنونها . إنه يقتنص حقائقها حقيقة بعد أخرى ، لاشباع رغبة فيه تظل تلح عليه باستمرار . يقول ابن خلدون في ذلك : « ثم لأجل هذا الفكر ، وما جبل عليه الانسان ، بل الحيوان ، من تحصيل تستدعيه الطبائع ؛ فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات ؛ فيرجع الى من سبقه بعلم ، أو زاد عليه بمعرفة أو ادراك ، أو أخذه من تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه ؛ فيلقى ذلك عنهم ، ويحرص على أخذه وعلمه (١١) » .

وهذا يعني ، أن العلم ناشئ عن طبيعة الفكر ذاته ؛ وإن التعلم ميل طبيعي في الانسان ، قد يكتسبه بنفسه من التجربة ؛ أو قد يأخذه عن سواء ممن يزيده علماً .

ب - العمران والحضارة : بيد أن الفكر بنفسه قليل الغناء . ولذلك كانت كثرة العمران وعظمة الحضارة مؤديتين الى انتشار العلوم والصنائع ؛ وكان لا بد لمن ينشأ في ظل حضارة المدن ذات العمران الكثير ، من أن يتأثر بتلك الصنائع والمعلوم ؛ فيتعلم أموراً كثيرة لا يمكن للبدوي أن يتعلمها الا اذا طلبها في هذه المدن . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم ، انصرف الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان ؛ وهي العلوم والصنائع . ومن تشوف بفطرته الى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتعددة ؛ فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في أهل البدو . . . ولا بد من الرحلة في طلبه الى الأمصار المستبحرة ، شأن الصنائع كلها (١٢) » .

وإذا كان العقل بطبيعته ميالاً الى تحصيل العلم ، فإن الحضارة والعمران يكسبانها نوعاً جديداً من التفكير ، ويجعلانه سريع الادراك ، حاد الذكاء . يقول ابن خلدون في ذلك :

« وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية ، يزيد الانسان ذكاء في عقله ، وازداده في فكره ، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس ... ألا ترى الى اهل الحضرة مع اهل البدو ، كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ، يمتلكاً من الكيس : حتى ان البدوي ليظن انه قد فاقه في حقيقة انسانيته وعقله ؟ اوليس كذلك . وما ذلك الا لاجادته في ملكات الصنائع والاداب في العوائد والأحوال الحضريه ، مالا يعرفه البدوي (١٢) » .

ج - تعليم المعلم : بيد انه لا بد من معلم يسهل على المتعلم الصعوبات : ويوضح له الغوامض . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « ولهذا كان السند في التعليم في كل علم ، او صناعة ، الى مشاهير المعلمين فيها ، معتبراً عند كل اهل افق وجيل (١٤) » .

وليس هذا فحسب : بل ان اثر تعليم المعلم في تلاميذه ، انما يكون بقدر حذفه في علمه . يقول ابن خلدون في ذلك : « وعلى قدر جودة التعليم وملكه المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته (١٥) » .

د - استخدام العلم : بيد ان شروط التعلم السابقة لا تنتهي بتعلم المتعلم الى كماله ، او ما يشبه كماله ، اذا لم يستخدم المتعلم العلوم التي تعلمها بالافصاح والمحاورة ، يقول ابن خلدون شارحاً فكرته : « واپسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية : فهو الذي يقرب من شأنها ، ويحصل مراميها ، فتجد طالب العلم منهم ، بعد ذهاب الكثير من اعمارهم في ملازمة المجالس العلمية ، سكوناً لا ينطقون ولا يفاضون ؛ وعنايتهم بالحفظ اشتر من الحاجة (١٦) » .

وهذا الوضع يجعل المتعلم عاجزاً عن التصرف بالعلم الذي حفظه . وهذا دليل على ان التعلم ليس بالحفظ . يقول ابن خلدون في ذلك : « فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم : ثم بعد تحصيل من يرى منهم انه قد حصل ، تجد ملكته قاصرة في علمه ، ان فاض أو ناظر أو عليم . وماتاهم القصور الا من قبل التعليم وانقطاع سنده ، والا فحفظهم ابلغ من حفظ سواهم ، لشدة عنايتهم به ، وظنهم انه المقصود من الملكة العلمية : وليس كذلك (١٧) » .

(٣) حصول ملكة العلم بالتعلم : رأينا ان هناك أربعة شروط للتعلم : ان هذه الشروط اذا اجتمعت وتضافر بعضها مع بعض في نفس المتعلم ، أدى ذلك الى حصول ملكة عنده في العلم الذي تعرض له . ولكن ، ما الملكة ؟ يقول ابن خلدون شارحاً معناها : « ان الحذق في العلم ، والتفنن فيه ، والاستيلاء عليه ، انما هو بحصول ملكة في الاحاطة بمبادئه وقواعده ، والوقوف على مسائله ، واستنباط فروعه من أصوله . وما لم تحصل هذه الملكة ، لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلاً (١٨) » .

بيد انه ينبغي لنا ان لا نخلط بين حصول الملكة والفهم والوعي : لأن الفهم والوعي يشترك فيهما الناس جميعاً ، من عالم وعامي ؛ وهما نقطة الانطلاق لتحصيل الملكة . يقول ابن خلدون مفرقاً بينهما وبين الملكة : « وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي : لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها ، مشتركاً بين من شدا في ذلك الفن ، وبين من



هو مبتدئ فيه ؛ وبين العامي الذي لم يحصل علماً ، وبين العالم التحرير . والملكة انما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون سواهما . فدل على ان هذه الملكة غير الفهم والوعي (١٩) .
ومما يزيد في وضوح فكرة الملكة لدينا - كما يفهمها ابن خلدون - هو انها جسمانية . وبهذا الصدد يقول : « والملكات كلها جسمانية ، سواء كانت في البدن أو الدماغ من الفكر وغيره والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر الى التعليم (٢٠) » .

بيد أن الملكة هي نتيجة صناعة من الصنائع ؛ وعنها يحصل قانون علمي ، هو عقل جديد . يقول ابن خلدون في ذلك : « والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة » . فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً ، والملكات الصناعية تفيد عقلاً ، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً ؛ لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ، ومعايشة أبناء الجنس ، وتحصيل الآداب في مخالطتهم ، ثم القيام بأمور الدين ، واعتبار آدابها وشرائعها . وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً ؛ فيحصل منها زيادة عقل (٢١) .

وهذا يعني أن الملكة عادة ناتجة عن صناعة من الصنائع . ونظراً لأن ابن خلدون يعني بالصناعة معناها الشامل الذي يشمل اللغة والآداب والفنون ، فقد كانت الملكة لديه نظرية وعملية ؛ أي عادة فكرية وبدنية . وما يدل على صحة ذلك ، قول ابن خلدون التالي : « فلهم (= الحضرة) في ذلك كله آداب ، يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به ، من أخذ وترك ؛ حتى كأنها حدود لا تتعدى » . وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم (٢٢) .

٢ - التعلم والفكر واللفة

(١) العلوم المقصودة والآلية : يميز ابن خلدون بين نوعين من المعلوم : علوم مقصودة بالذات ؛ وعلوم آلية هي وسيلة للمعلوم المقصودة .

أ - العلوم المقصودة بالذات : أما العلوم المقصودة بالذات فهي الشرعيات وما يدخل في نطاقها من تفسير وحديث وفقه وعلم كلام ، والفلسفة وما ينضوي تحت لوائها من طبيعيات والهيئات (٢٣) .

ويرى ابن خلدون أن هذه العلوم ، ما دامت هي المقصودة ، فلا حرج في أن يتوسع المتعلم في دراستها ؛ ولا بأس إذا وسع فيها الكلام ، وفرع المسائل ، واستكشف النظريات ، وأتى بالأدلة والبراهين على كل منها . فهذا كله من شأنه أن يمكن المتعلمين مما هم بصدد تعلمه ، ويفتح بصائرهم على معانيها المقصودة ؛ وينتهي بهم الى الحصول على ملكة راسخة فيها .

أن هذه العلوم هي التي يهتم بها المتعلمون ، وهي التي ينبغي لهم أن يقطعوا المسر في تحصيلها ، والنفاذ الى حقائقها . ولهذا لا بد للمعلمين أن يستبحروا فيها ؛ وأن يتوقفوا عند كل كبيرة وصغيرة فيها ؛ وأن يناقشوا براهينها ومدى صحتها واستقامتها ؛ لكي يخرج المتعلم منها وقد نفذ الى حقيقتها ، وعرف كل ما يتعلق بها (٢٤) .

ب - العلوم الآلية : أما العلوم الآلية فهي وسيلة لتعلم العلوم المقصودة بالذات ، كما تشير الى ذلك تسميتها . ويعد ابن خلدون اللغة العربية والحساب والمنطق من هذه العلوم : ان العربية وسيلة لدراسة الشرعيات ؛ وكذلك الحساب ؛ ولا سيما فيما يتعلق بتوزيع الأنصبة من الموارث بحسب ما يقتضيه الشرع . أما المنطق فهو الوسيلة لمباحث الفلسفة ؛ وربما كان وسيلة لتعلم الكلام ، وأصول الفقه ، على رأي بعضهم (٢٥) .

بيد أن هذه العلوم هي آلة لغيرها يجب أن يقتصر في دراستها على الأهم دون سواء ؛ وأن لا تفرع فيها المسائل ؛ لأنها ليست هي المقصودة من العلم والتعليم . يقول ابن خلدون بهذا الصدد : « وأما العلوم التي هي آلة لغيرها ، مثل العربية والمنطق وأمثالها ، فلا ينبغي أن ينظر فيها الا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط ؛ ولا يوسع فيها الكلام ، ولا تفرع المسائل ؛ لأن ذلك مخرج لها عن المقصود ؛ إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير . فكلما خرجت عن ذلك ، خرجت عن المقصود ، وصار الاشتغال بها لغوا ، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها ، بطولها وكثرة فروعها . وربما يكون ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ، لطول وسائلها ؛ مع أن شأنها أهم ، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ؛ فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعا للعمر بما لا ينبغي (٢٦) » .

وهنا ينبغي للمعلمين الذين يقومون بتعليم هذه العلوم الآلية ، خلافا لما هو الشأن في العلوم المقصودة بالذات ، أن لا يتوسعوا في الكلام فيها ؛ وأن لا يفرعوا مسائلها ؛ بل أن يقتصروا على الضروري منها ؛ وهو الذي يحتاجه المتعلم ، لفهم العلوم المقصودة واستخدامها . لكن ذلك ينبغي أن لا يبقى مكتوما في أنفسهم ، يتصرفون بحسبه فقط ؛ بل لا بد لهم أيضا من أن ينبهوا عليه المتعلمين ، ويطلبوهم على الغرض من هذه العلوم ، ليقتفوا عنده .

ومع ذلك ، فهذا لا يمنع من يريد التوغل في هذه العلوم ، من أن يتوغل فيها ، بحسب ما يحلو له . فمن نزعته به همته الى ذلك ، فليرق له ما شاء من المراقي ، سواء أكان ذلك مرقى صبا أم سهلا (٢٣) .

(٢) وسائل التعلم : لا يقتصر ابن خلدون على تحديد المواد التي ينبغي التوسع فيها ، والتي لا ينبغي التوسع فيها ؛ بل يتطرق أيضا الى الكلام على التأليف التي ينبغي أن تطلب العلوم بها . وهو يرى أنها يجب أن تكون مطولة وقليلة ؛ لأن كثرة التأليف تعيق عن تحصيل العلوم ؛ والتأليف المختصرة مخلة بأسباب التعليم .

أ - كثرة التأليف والتحصيل : ان كثرة التأليف في علم من العلوم ، تعيق المتعلم عن تحصيل هذا العلم ؛ اذا شاء أن يعتمد عليها كلها في دراسته . وذلك لأن المصطلحات المستخدمة في بعضها تختلف عن المصطلحات المستخدمة في الأخرى . وكذلك الطرائق المتبعة في التأليف والايضاح ليست واحدة فيها جميعا . وهذا وذاك من شأنهما أن يضيعا عقول المتعلمين ؛ ويخلقا المصاعب في وجوههم ؛ فيعجزوا عن استحضار ما ورد في هذه التأليف .

وهذا من شأنه أن يلحق الضرر بالمتعلم ؛ وأن يقيم في وجهه العوائق ؛ إذ أن منصب التحصيل لا يسلم الا بعد حفظه هذه التأليف كلها أو أكثرها ، مع مراعاة الطرائق المثبتة فيها . ولما كان عمر المتعلم محدوداً لا يفي بتحصيل ما كتب في صناعة واحدة ، إذا تجرد لها ، كان لا بد من أن يقع في القصور ؛ وأن يقف به علمه وتعلمه دون رتبة التحصيل (٢٨) .

ومن هنا كان لا بد للكتب التي توضع بين أيدي المتعلمين ، ويطلب منهم استحضار ما ورد فيها ، أن تكون قليلة من ناحية ؛ وأن تكون المصطلحات الواردة فيها متقاربة متشابهة ، من ناحية أخرى .

ب - التعليم والمختصرات المخلّة به : وكما ان كثرة التأليف عائقة عن تحصيل العلوم ، كذلك المختصرات المؤلفة فيها مخلّة بتعلمها . يقول ابن خلدون في هذا الصدد : « ذهب كثير من المتأخرين الى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم ، يولعون بها ، ويدونون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها ، باختصار في الألفاظ ، وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن ، وصار ذلك مخلاً بالبلاغة ، وعسراً على الفهم (٢٩) » .

وهذا يؤدي الى خلل التعليم وفساده ؛ لأسباب منها :

أولاً - يرجع اخلال المختصرات بالتعليم الى التخليط الناشئ عن عملية الاختصار نفسها ؛ فتلقى الغايات من العلم على المتعلم ، وهو بعد عاجز عن ادراكها ، غير مستمد لقبولها .

ثانياً - أما السبب الثاني في هذا الاخلال ، فيرجع الى صعوبة فهم العبارات المختصرة ؛ فالعبارات المختصرة تأخذ من وقت المتعلم وجهده الشيء الكثير ، دون أن يخرج من ذلك ، في كثير من الأحيان ، بجدوى أو طائل .

ثالثاً - وأما السبب الثالث في هذا الاخلال ، فيرجع الى ضعف الملكة الناتجة عن التعلم في هذه المختصرات ، وكونها قاصرة عن الملكات الحاصلة من دراسة المطولات (٣٠) .

ج - موازنة بين المختصرات والمطولات : وإذا سألنا ابن خلدون عن سر رسوخ الملكات الحاصلة عن التعلم في المطولات ، وعدم رسوخ الملكات الحاصلة عن التعلم في المختصرات ، عزا ذلك الى ما في المطولات من تكرار ، وخلص المختصرات منه . يقول موازناً بين هذه وتلك : « ثم بعد ذلك ، فالملكة الحاصلة من التعلم في تلك المختصرات ، إذا تم على سداذه ، ولم تعقبه آفة ، فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة ، بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والاطالة المفيدتين لحصول الملكة التامة (٣١) » .

وهكذا نجد أن كثرة التأليف في العلم الواحد من ناحية، واعتماد المختصرات في العلم من ناحية أخرى، من شأنهما خلق المواثيق في وجوه المتعلمين، والقمود بهم عن متابعة التحصيل.

(٣) تعلم اللغة : بيد أن التعلم لا يكون من دون وسيلة ؛ وهذه الوسيلة هي اللغة ، سواء كانت ملفوظة أم مكتوبة ؛ فباللغة نتعلم أكثر ما نتعلمه ، وباللغة نمبر عن خوالج نفوسنا .

ولكننا لانعبر عن خوالج نفوسنا الا وفق ضروب التعبير التي تعلمناها وانطبعتنا بها . فاللغة ملكة ، ووجه تحصيلها هي الحفظ ، ثم التعبير عن خوالج النفس وفق الأنموذجات المحفوظة . يقول ابن خلدون بهذا الصدد : « الا أن اللغات ، لما كانت ملكات ، كما مر ، كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات . ووجه التعليم لمن يبتني هذه الملكة ، ويروم تحصيلها ، أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ، ومخاطبات فعول العرب في أسجاعهم وأشعارهم ، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم ؛ حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور ، منزلة من نشأ بينهم ، ولقن العبارة عن المقاصد منهم . ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره ، على حسب عبارتهم ، وتآليف كلماتهم ، وما وعاه وحفظه من أساليبهم ، وترتيب الفاظهم ؛ فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال ، ويزداد بكثرتها رسوخاً وقوة (٣٢) » .

ولكن للفرد أثره مع ذلك في الانطباع بجودة اللغة التي يمبر بها عن خوالجه . فحسب طبعه وفهمه تكون جولة لفته . يقول ابن خلدون بهذا الصدد : « ويحتاج مع ذلك الى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ، ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال ، والزمن يشهد بذلك (٣٣) » .

وفضلاً عن ذلك ، فلا شك أن جودة الأنموذجات المحفوظة تؤدي الى جودة حصول الملكة اللغوية ؛ ورداءة هذه الأنموذجات تؤدي الى رداءة حصول هذه الملكة ، ما دام أن اللغة ملكة تحصل بالحفظ . وفي هذا يقول ابن خلدون : « وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه ، وكثرتة من قلته ، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ . فمن كان محفظه من شعر حبيب أو المتأبى أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي أو رسائل ابن المقفع أو سهل بن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصابي ، تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة ممن يحفظ شعر ابن سهل من المتأخرين ، أو ابن النبيرة ، أو ترسل البيساني أو العماد الأصبغاني ؛ لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك . يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق . وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ، ثم اجادة الملكة من بعدهما ؛ فبارتقاء المحفوظ في طبقته في الكلام ، ترتقي الملكة الحاصلة ؛ لأن الطبع انما ينسج على منوالها ، وتنمو قوى الملكة بتفديتها (٣٤) » . وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المصنوع نظماً ونثراً (٣٥) » .

(٤) **اللغة وفكر** : بيد أن اللغة قد تحجب المعاني ، ولا سيما في العلوم ذات المصطلحات الفنية ، والتراكيب المنطقية . ولهذا كان الرجوع الى كتب العلماء لتحصيل العلم ، ينطوي على عنتٍ وإيهام بالاضافة الى المتعلم . وقد ذكر ابن خلدون هذه الصعوبات اللغوية فقال : « فأولا دَلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة ، وهي أخفها ، ثم دلالة الألفاظ المقسولة على المعاني المطلوبة ، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق ، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشراكا يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية ، بالتعرض لرحمة الله ومواهبه . وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة ؛ ولا يقطع هذه الجحوب بسهولة ؛ بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات ، أو عثر في اشراك الأدلة بشغب الجدل والشبهات ، وقعد عن تحصيل المطلوب (٣٦) » .

ويعتقد ابن خلدون أن المصطلحات العلمية ، والاستدلالات المنطقية ، هي أمور صناعية ؛ وإن الأمر الطبيعي هو الفكر . لذلك يجب تجاوزهما الى الفكر ؛ فهو محل لنا كل معضل . يقول ابن خلدون بصدد المصطلحات العلمية : « ثم من دون هذا الأمر الصناعي ، الذي هو المنطق ، مقدمة أخرى من التعلم ، وهي معرفة الألفاظ ودلالاتها على المعاني الذهنية ، تردّها من مشافهة الرسوم بالكتاب ، ومشافهة اللسان بالخطاب . فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه العجب كلها الى الفكر في مطلوبك (٣٧) » . ويقول بصدد المنطق : « ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية ، تصفه لتعلم سداده من خطئه ؛ لأنها وإن كان الصواب لها ذاتيا ، إلا أنه قد يمرض لها الخطأ في الأقل في تصور الطرفين على غير صورتها ، من اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنساج ؛ فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا لفساد ، إذا عرض . فالمنطق إذا أمر صناعي مساق للبطبيعة الفكرية ، ومنطبق على صورة فعلها . ولكونه أمرا صناعيا استغني عنه في الأكثر . ولذلك تجد كثيرا من فحول النظر في الخليفة ، يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق (٣٨) » .

واذن ، فالخروج من حجب الألفاظ الى فضاء الفكر الواسع ، هو الطريق الذي يجب على المتعلم أن يسلكه ، ليصل الى العلم والحقيقة . يقول ابن خلدون في هذا الصدد : « فإذا ابتليت بمثل ذلك ، وعرض لك ارتباك في فهمك ، أو تشبيب بالشبهات في ذهنك ، فاطرح ذلك ، وانتبه حجب الألفاظ وهوائق الشبهات ، واترك الأمر الصناعي جملة ، واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه ، وسرّح نظرك فيه ، وفرّغ ذهنك له ، للفوص على مرامك منه ، واضعألها حيث وضعها أكابر النظر قبلك ، متعرضا للفتح من الله ، كما فتح عليهم في ذهنهم من رحمته ، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون . فإذا فعلت ذلك ، اشرقت عليك أنوار الفتح من الله ، بالظفر بمطلوبك ؛ وحصل الإلهام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر ، وفطره عليه ، كما قلنا . وحينئذ فارجع به الى قوالب الأدلة ، وصورها ؛ فأفرغه فيها ، ووفه حقه من القانون الصناعي ؛ ثم أكسه صور الألفاظ ، وأبرزه الى عالم الخطاب والمشافهة ، وثيق المعنى ، صحيح

البيان (٣٩) ، . « وذلك ان الفكر الانساني طبيعة مخصصة فطرها الله ، كما فطر سائر مبتدعاته ؛ وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ ، تارة يكون مبدأ للأفعال الانسانية على نظام وترتيب ؛ وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكون حاصلًا بأن يتوجه الى المطلوب (٤٠) » .

٣ - أصول التعليم

(١) التعليم واساسه النفسي : يرى ابن خلدون أن الكثيرين من المعلمين يجهلون طرائق التعليم وافاداته ؛ مما يجعلهم يمتقدون بأن التعليم الجيد هو الذي يكون بمرض أمهات المسائل أمام المتعلم ، في سبيل أعمال نكره فيها ، وإيجاد حلولها . يقول مبيّنًا ذلك : « وقد شاهدنا كثيرًا من المعلمين لهذا المهد الذي أدركنا ، يجهلون طرق التعليم وافاداته ؛ ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه ، المسائل المقفلة من العلم ، ويطالبونه باحضار ذهنه في حلها ؛ ويحسبون ذلك مرانًا على التعليم ، وصوابًا فيه ؛ ويكلفونه وهي ذلك وتحصيله ؛ ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها ؛ وقبل أن يستعد لفهمها (٤١) » .

بيد أن هذا النوع من التعليم سيء في رأي ابن خلدون ؛ وليس له من نتيجة سوى اعتماد المتعلم عن التعليم ، وهجرانه له . يقول مبيّنًا : « وإذا أقيمت عليه الغايات في البدايات ؛ وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي ، وبمجرد الاستعداد له ، كل ذهنه عنها ، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه ؛ فتكاسل عنه ، وانعرف عن قبوله ، وتبادى في هجرانه ؛ وإنما أتى ذلك من سوء التعليم (٤٢) » .

وإذا أئتمنا النظر قليلا في هذا الكلام ، وجدنا أن ابن خلدون يحدثنا عن أمرين هما مفتاح فكرته في الطريقة الصحيحة في التعليم ، أما الأمر الأول فهو « وجود استعداد » تجب مراعاته ؛ في حين أن الأمر الثاني هو « سوء التعليم » في حال عدم مراعاة هذا الاستعداد . وهذا يدل على أن ابن خلدون يريد أن يبني طريقة التعليم على أساس من معرفة الأصل النفسي الذي يعتمد عليه ؛ وهو الاستعدادات . يقول مفصلاً عن وجهة نظره : « فان قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجياً ؛ ويكون المتعلم أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة ، الا في القليل ، وعلى سبيل التقريب والاجمال والأمثال الحسية (٤٣) » .

لكن هذه الاستعدادات قابلة للنمو ، وينموها يحصل التعليم ، الى أن يصل الى غايته . يقول ابن خلدون بهذا الصدد : « ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا قليلا ، بمخالفة ذلك الفن ، وتكرارها عليه ، والانتقال فيها من التقريب الى الاستيعاب الذي فوقه ؛ حتى تتم الملكة في الاستعداد ، ثم في التحصيل ، ويحيط بمسائل الفن (٤٤) » .

وهاتان الحقيقتان النفسيتان : وجود الاستعداد ونموه ، هما اللتان جعلتا ابن خلدون يضع مبدأين تربويين موازيين لهما ، وقائمين عليهما . أما المبدأ الأول فهو مراعاة الاستعداد عند المتعلم ؛ وأما المبدأ الثاني فهو مراعاة المستوى الذي بلغه هذا الاستعداد (٤٥) .

ومن هذين المبدأين تنتج نظرية ابن خلدون في التكرارات الثلاثة ، التي عدها الطريقة الصحيحة في التعليم ؛ وهي التي سنتكلم عليها في الفقرة التالية :

(٢) طريقة التكرارات الثلاثة : لخص ابن خلدون نظريته في التكرارات الثلاثة في فقرة قصيرة استهلها بضرورة مراعاة التدرج في التعليم ، فقال : « ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيداً اذا كان على التدرج ، شيئاً فشيئاً ، و قليلاً قليلاً (٤٦) » .
وبعد ان يطالعنا بهذه القاعدة ، يشرح لنا وجوه هذا التدرج ، ويحدده لنا بثلاثة تكرارات :

١ - اما في التكرار الاول فيلقى على المتعلم مسائل من كل باب من الفن المراد تعليمه اياه . وهذه المسائل لا تتعدى اصول ذلك الباب ؛ وهي تشرح بطريقة التقريب على سبيل الاجمال ، مع مراعاة قوة عقل المتعلم ، واستعداده لتقبل ما يشرح له . حتى اذا فرغ المعلم من شرح اصول الباب الاول ، انتقل الى اصول الباب الثاني . وهكذا حتى ينتهي من ذلك الفن كله ؛ وهو ما زال يأتي بالشروح الاجمالية .

ومتى نفذ المتعلم يده من هذا الفن بعد هذا التكرار الاول ، حصلت له ملكة فيه ، الا انها جزئية وضعيفة . لكنها تظل مع ذلك ذات فائدة كبيرة ؛ لانها هيأت المتعلم لفهم العلم وتحصيل مسائله .

٢ - واذا انتهى المتعلم من تعلم العلم بحسب التكرار الاول ؛ عاد به المعلم اليه ، في تكرار ثان أكثر استيفاء ؛ فيخرج من الاجمال الى التوسع ، متعرضاً في كل مسألة الى وجوه الخلاف فيها . ومتى فرغ من باب انتقل الى الباب الذي يليه ؛ ومتى انتهى من مسألة انتقل الى مسألة أخرى منها . وهكذا حتى يأتي على الفن من جديد . وفي هذه الحالة توجد ملكة المتعلم ، وتصبح أشد مما كانت عليه في التكرار الاول .

٣ - ولا يكاد المتعلم يصل الى هذا الحد ، حتى ينتقل به المعلم الى العلم نفسه من جديد ، في تكرار ثالث . وعندئذ لا يتحرك عويصاً ولا مهمأً ولا مفلجاً الا ويوضحه له ، ويفتح أمامه مغاليقه ، ويلفت اليه انتباهه .
بعد هذا التكرار الثالث تستولي ملكة هذا العلم على المتعلم ، ويصبح عالماً متمكناً منه ، يستطيع أن يميز فيه المسائل ، وأن يقلب فيه وجوه النظر (٤٧) .

تلکم هي طريقة التكرارات الثلاثة ؛ وهي تصلح للمتعلمين العاديين الذين لا يبدون نبوغاً أو عبقرية . أما المتعلمون النابهون ، فبإمكانهم أن يختصروا الشوط بحسب ذكائهم ونبوغهم . يقول ابن خلدون منبهاً الى الاستثناء : « هذا وجه التعليم المفيد ؛ وهو - كما رأيت - انما يحصل في ثلاثة تكرارات . وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك ، بحسب ما يخلق له ، ويتيسر عليه (٤٨) » .

(٣) مبادئ تعليمية : وزيادة على طريقة التكرارات الثلاثة نجد في مقدمة ابن خلدون ، مبادئ تعليمية تسترعى الانتباه ، بعضها ينطبق على الأمور العملية ، وبعضها الآخر ينطبق على الأمور العملية والنظرية على حد سواء .

أ - المبادئ العامة : هناك بعض المبادئ التعليمية العامة التي يشير إليها ابن خلدون في تضاعيف مقدمته ؛ وهي - وإن ذكرها في معرض حديثه عن الصنائع - تصدق على تعلم العلوم والصنائع على حد سواء ؛ نظراً لأنه يفهم الصناعة فهماً واسعاً ؛ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً .

١ - الانتقال من البسيط إلى المركب : يرى ابن خلدون أن الصنائع منها البسيط ومنها المركب ؛ وأن تعليم البسيط متقدم على تعليم المركب . ويعلل ذلك بأمرين اثنين : بساطة البسيط واختصاصه بالضروري . وبهذا الصدد يقول : « ثم إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب ؛ والبسيط هو الذي يختص بالضروريات ؛ والمركب هو الذي يكون للكفايات ؛ والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولاً ؛ ولأنه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله ؛ فيكون سابقاً في التعليم ؛ ويكون تعليمه لذلك ناقصاً (٥٩) » .

ومن الملاحظ أن ابن خلدون يتكلم على الصنائع ، وهو يصدد هذا المبدأ . وهذا ينطبق على التعليم ؛ إذ أن التعليم من جملة الصنائع ، كما يقول لنا هو بالذات (٥٠) .

٢ - انتقال أثر التعليم : وكذلك يضع ابن خلدون مبدأ تعليمياً آخر ؛ وهو انتقال أثر التعليم من علم إلى علم ؛ بحيث يؤدي فهم بعض العلم إلى فهم بعضه الآخر . يقول ابن خلدون بصدد ذلك : « لأن المتعلم إذا حصل ملكة ما في علم من العلوم ، استمد بها لقبول ما بقي ، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق حتى يستولي على غايات العلم (٥١) » .

بيد أن ابن خلدون لا يقف بتبديله هذا عند هذا الحد ، بل يتوسع فيه ، حتى يجعله يفيد في الانتقال من صناعة إلى صناعة ؛ ومن علم إلى علم . يقول في ذلك : « ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها على النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستمد به لقبول صناعة أخرى ؛ وينتهي بها المقل لسرعة الإدراك للمعارف (٥٢) » .

وهكذا نجد أن ابن خلدون يمتدح بإمكان انتقال أثر التعليم ، لا ضمن العلم الواحد والصناعة الواحدة فقط ، بل من علم إلى علم ، ومن صناعة إلى صناعة أيضاً .

٣ - مبدأ الاستعمال والتكرار : يضيف ابن خلدون إلى المبدأين السابقين مبدأ ثالثاً ؛ وهو مبدأ الاستعمال والتكرار : أن المرء إذا شاء أن يتعلم صناعة من الصنائع ، أو علماً من العلوم ، لا بد له من أن يبدأ باستعمال ما يلقى إليه أولاً ؛ ثم أن يكرره مرات ومرات . وبهذا الصدد يقول : « والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل ، وتكرره مرة بعد أخرى ، حتى ترسخ صورته ؛ وعلى نسبة الأصل تكون الملكة (٥٣) » .

ملاحظة وتعقيب : إذا أنعمنا النظر قليلاً في المبادئ العامة ، وطريقة التكرارات الثلاثة ، وجدنا أن هذه الطريقة إنما تقوم على تلك المبادئ : أن مبدأ الاستعمال والتكرار ظاهر لا يحتاج إلى شرح . أما مبدأ الانتقال من البسيط إلى المركب ، فيظهر في ازدياد التعقيد

عند الانتقال من تكرار الى تكرار • وكذلك مبدأ انتقال أثر التعليم واضح كل الوضوح :
فالمتعلم في التكرار الثاني يعتمد على الملكة الضعيفة التي حصلها في التكرار الأول ؛ وفي
التكرار الثاني يعتمد أيضاً على الملكة التي قويت في التكرار الثاني •

ب - المبادئ العملية : والى جانب المبادئ الثلاثة التي تصدق على الناحية
العملية والناحية النظرية معاً ، وضع ابن خلدون مبدأين يصدقان على الناحية العملية
فقط •

١ - مبدأ المباشرة : يعتقد ابن خلدون أن المرء لا يستطيع تعلم صناعة من الصنائع
ما لم يباشرها بنفسه • يقول بهذا الصدد : « ان الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري ؛
وبكونه عملياً هو جسماني محسوس • والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة
أوعب لها وأكمل ؛ لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة (٥٤) » •
بيد أن المبادئ العامة تصدق على الأمور النظرية والعملية معاً • ولهذا فإن كلا منها
يصدق هنا أيضاً •

٢ - مبدأ المعاينة : ولكن المرء لا يستطيع أن يباشر صناعة من الصنائع ، ما لم
تسبق له معاينة من يقومون بها • ولهذا كانت الأخبار في الأمور العملية غير مجدية تماماً •
يقول ابن خلدون بهذا الصدد : « ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم ، فالملكة
الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر (٥٥) » •
وهنا نجد أن المبادئ العامة الثلاثة صادقة أيضاً •

(٤) القواعد التعليمية : لا يكتفي ابن خلدون بوضع هذه المبادئ التعليمية ؛ بل
ينصح المعلمين باتباع القواعد التالية :

١ - قاعدة الكتاب الواحد : ينصح ابن خلدون المعلمين بالاكتماء بكتاب واحد يحملون
المتعلمين على فهمه ، قبل الانتقال الى كتاب آخر • وهذا نص كلامه : « ولا ينبغي للمعلم
أن يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكب على التعلم منه ، بحسب طاقته ، وعلى نسبة قبوله
للتعلم ، مبتدئاً كان أو منتهياً ؛ ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها ، حتى يعيه من أوله الى
آخره ؛ ويحصل أغراضه ؛ ويستولي منه على ملكة بها ينفذ الى غيره (٥٦) » •

ويعمل ذلك بأن الجمع بين عدة كتب يؤدي الى اختلاط الأمر على المتعلم ، وعجزه
عن الفهم ، واصابته بالكلل والتعب وانطماس الفكر ؛ ثم يأسه من التحصيل ، وهجر العلم
والتعليم (٥٧) • وهذه القاعدة تطبيق لمبدأ الانتقال من البسيط الى المركب •

٢ - قاعدة تجميع المجالس : ولا يكاد ابن خلدون يفرغ من نصيحته الأولى ، حتى
يتبعها بنصيحة ثانية ؛ وهي عدم لجوء المعلم الى تفريق مجالس التدريس على المتعلم ؛
لأن ذلك يؤدي الى النسيان • يقول شارحاً فكرته : « وكذلك ينبغي لك أن لا تطول على
المتعلم في الفن الواحد ، بتفريق المجالس ، وتقطع ما بينها ؛ لأن ذلك ذريعة الى النسيان ،
وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض ؛ فيمسر حصول الملكة بتفريقها • وإذا كانت

أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة ، مجانية للنسيان ، كانت الملكة أيسر حصولاً ، وأحكم ارتباطاً ، وأقرب صنعة (٥٨) ، *

وهذه القاعدة تطبيق لمبدأ الاستعمال والتكرار ؛ لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره ؛ وإذا تنوسي الفعل ، تنوسيت الملكة الناشئة عنه (٥٩) . *

٣ - قاعدة تفريق العلوم : ثم ينتقل ابن خلدون الى نصيحته الثالثة ؛ وهي تقضي بعدم الجمع بين علمين أو أكثر على المتعلم ، يقول مبيناً ذلك : « ومن المذاهب الجميلة ، والطرق الواجبة في التعليم ، أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً (٦٠) » ، *

ويعمل ذلك بانقسام البال ؛ مما يؤدي الى عدم الظفر بأي من هذين العلمين . يقول في تمليله هذا : « فانه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما ، لما فيه من تقسيم البال ، وانصرافه عن كل واحد منهما الى تفهم الآخر ؛ فيستغلطان معاً ويستصعبان ؛ ويعود منهما بالخيبة (٦١) » ، *

وهذه القاعدة تطبيق لمبدأ الاستعمال والتكرار . ولكنه تطبيق لجانبه السلبي ؛ اذ ان الانشغال بعلم من العلمين إنما يعني الانصراف عن أحدهما ، وعدم تكراره ؛ عدا التشويش الذي يؤثر به كل منهما في الآخر . *

خاتمة - نقد وتقدير

ولكن ، ما قيمة ما كتبه ابن خلدون في التربية والتعليم ؟ لا شك أن الاجابة عن هذا السؤال ينبغي أن تأتي مبنية على الآراء التي عرضناها ؛ فنحصر فيها مبيينين ما لابن خلدون وما عليه . ولكن ينبغي أن لا نعد نقدنا بخساً لقيمه ؛ فالرجل لم يكن يستطيع أن يقفز فوق عصره ويبينه ؛ والحقائق النفسية والتربوية التي سنجابه آراءه بها ، انتظرتها الانسانية أربعة قرون أو خمسة بعد وفاته ، حتى عرفتھا ؛ وربما عرفتھا بطرائق وأساليب لم تكن معروفة في عصر ابن خلدون . *

ولكن ، يجدر بنا قبل مناقشة ابن خلدون ، أن نضع أمام القارئ بعض ما قاله بعض دارسيه . يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي : « لابن خلدون في مسائل التربية والتعليم وتاريخهما وفي علم النفس التربوي والتعليمي ، وما يتصل بذلك ، بحوث قيمة أصيلة ، تضعه في صف كبار الأئمة المجددين في هذه الميادين (٦٢) » ، *

وتقول السيدة فتحية سليمان : « وفي رأي كاتبة هذا البحث ، يعتبر ابن خلدون أيضاً من الكتاب العرب القلائل الذين كتبوا في التربية والتعليم كتابة الخبير ؛ وكان له مذهب واضح مستمد من فلسفته الواقعية . فقد اهتم ابن خلدون بدراسة المجتمعات وتطورها ، من عهد البداءة حتى عهد الحضرة ؛ واعتبر « العلم والتعليم » ظاهرة من الظواهر الاجتماعية التي تميز المجتمعات المتحضرة (٦٣) » ، *

ولكننا لن نقنع بهذه الآراء المعممة ؛ ونريد أن ننظر نظرة تحليلية فاحصة الى كل ما قدمناه من آراء ابن خلدون في التربية والتعليم ؛ ما دام ما يهمنا في نهاية التحليل هو مضمون هذه الآراء بالذات . لهذا سنخصص لابن خلدون الصفحات التالية ، نبين فيها ما له وما عليه ، وفقاً لما يراه العلم .

(١) الجوانب المشرقة : يمكننا أن نرى عدة جوانب مشرقة في آراء ابن خلدون التربوية والتعليمية ؛ وهي التالية :

آ - ربطه التربية والتعليم بالحياة الاجتماعية : كان ابن خلدون أول من نظر الى المجتمع نظرة علمية ؛ وقد كان بهذا المعنى ، أول من عدّ التربية والتعليم ظاهرتين اجتماعيتين .

والحقيقة ، انه يرى أن التربية والتعليم لا يختلفان عن الظواهر الاجتماعية الأخرى ، من حيث انهما ظاهرتان اجتماعيتان : فهما تنشآن عن قيام المعرفة والعلم اللذين هما من نتائج الفكر البشري في المجتمعات الانسانية . وازدهار الصنائع والعلوم وتقدمها لا يحدثان الا اذا تناقلت الأجيال هذه العلوم وتلك الصنائع . لكن تناقلها يعني التربية والتعليم . ومن هنا كانت التربية والتعليم ظاهرتين اجتماعيتين ناتجتين بالضرورة عن الحياة الاجتماعية . وهذا يعني ، أن التربية والتعليم صناعتان من صنائع المجتمع ؛ تنشآن فيه ؛ وتتطوران بتطوره ؛ وتزدهران بازدهاره . وهذه نظرة أصيلة لا بد من تسجيلها لابن خلدون .

ب - الملكة عادة جسمانية وعقلية مكتسبة : وفهم ابن خلدون للملكة أصبح من فهم الفلاسفة لها : فقد رأوا أنها قوة نفسية مستقلة ، هي مبدأ فعل معين من أفعال النفس ؛ كالجسمانية أو التفكير أو التذكر الخ أما هو فقد رأى أن الملكات هي عادات مكتسبة يصل اليها المرء نتيجة تحصيله المعارف أو الصنائع ؛ وهي تحصل من استعمال الأفعال وتكرارها ، حتى ترسخ صورتها .

لقد حفظ ابن خلدون - برأيه هذا - للنفس وحدتها وتكامل قدراتها ؛ ولم يقسمها الى قوى مستقلة ذات « مناطق نفوذ » مستقلة ، كما فعل فلاسفة القرون الوسطى .

وفضلاً عن ذلك ، فقد جعل الملكة جسمانية وعقلية معاً ؛ فلم يفرق بين تعليم عقلي وآخر عملي ؛ بل ربط القوى العقلية والجسمانية ، وجعلها تتعاون في اكتساب الملكة . وهذا الرأي هو الذي أخذ به علم النفس الحديث ؛ وإن كان يفضل استعمال كلمة قدرة أو قوة بدلاً من كلمة ملكة ؛ لما تحمله هذه اللفظة من المعنى الذي حملها اياه فلاسفة القرون الوسطى .

ج - اقامته التعليم على أساس نفسي : بيد أن الفكرة الرائعة التي أتبعنا ابن خلدون بها هي قوله بضرورة اقامة التعليم على أسس نفسية . وقد حصر هذا الأساس النفسي بأمرين ، هما - كما رأينا - وجود الاستعداد ومستوى نموه ؛ وجعل التعليم الجيد مرتبطاً

بهما • فإذا راعاهما المعلم ، بلغ بالمتعلم درجة جيدة من العلم ؛ وإذا لم يراعهما ، كان تعليمه سيئا •

لكنه لم يقتصر على هذين الأمرين ؛ بل جعل التقريب والاجمال والأمثلة الحسية أمورا لا بد من اللجوء إليها في التعليم ؛ لكي يفهم المتعلم العلم الذي يقدم اليه • أما التقريب فهو ما نسميه التبسيط بلغة العصر ؛ وهو ظاهرة منتشرة في عصرنا ، ساعد على انتشارها اختراع المطبعة ، حتى ان سلاسل كاملة في أنواع الثقافة تصدر باللفات المختلفة في الأقطار المختلفة ، مراعية هذا المبدأ • وأما الاجمال فهو البدء بتقديم فكرة مجملة عن الموضوع قبل تفصيلها والتوسع فيها ؛ لتكون مساعدة على الفهم ومسهلة للدراك • وهذا مبدأ صحيح في الادراك ؛ وعلى أساسه قامت المدرسة الشكلائية (الفشطالت) في علم النفس ، التي تسرى ان الادراك يبدأ بالكل الغامض ؛ ثم ينتقل الى أجزائه لتوضيحها ؛ ثم ينشئ بعدئذ من هذه الأجزاء الواضحة ، كلا واضحا • أما ضرب الأمثلة الحسية فهو أمر نادت به التربية الحديثة ، وأقره علم النفس التربوي الذي يرى أن العقل يبدأ بأدراك المحسوس ؛ ثم ينتقل الى ادراك المجرد • وكل هذا قد أشار اليه ابن خلدون وأدركه ادراكا واضحا وصحيحا •

د - اقامته مبادئ التعليم على أسس صحيحة : فضلا عن ذلك ، فقد وضع لنا مبادئ تعليمية ، عامة وعملية ، لا تزال التربية تأخذ بها حتى وقتنا هذا ؛ فمبدأ الانتقال من البسيط الى المركب مبدأ تربوي مقرر • وكذلك مبدأ الاستعمال والتكرار مبدأ صادق في مجال اكتساب العادات وتثبيت الذكريات •

أما من الناحية العملية فقد وضع مبادئ صحيحة ، هما مبدأ المباشرة ومبدأ المماينة • ويعني بالمباشرة القيام بالفعالية العملية ؛ فمن يريد تعلم فعالية عملية ، يجب عليه أن يباشرها بنفسه ، لا أن يكتفي بمماينة من يقومون بها ، أو الاصغاء الى كلام من يتحدثون عنها • ولكن المماينة ضرورية مع ذلك ؛ لأنها الطريق الى المباشرة • وتتمنى المماينة أن يشاهد (يماين) المتعلم المتمرسين بالفعالية العملية ، وهم يقومون بها ويؤدونها • ولا شك أن من يريد مباشرة فعالية ما ، هو بحاجة الى ممائنتها قبل مباشرتها •

لا شك أن هذين المبدأين العمليين صحيحان ؛ انهما عمدة التعليم العملي في المدارس الصناعية في الدروس العملية ؛ وفي دور المعلمين في دروس التطبيقات المسلكية •

(٢) الجوانب المعتمدة : ونعني بها آراء ابن خلدون التي خالط فيها الصواب ؛ كما يغالط النور الظلام في أول الليل ؛

أ - استعمال طريقة التكرارات الثلاثة : لقد اعتقد ابن خلدون أن المعلم هو كل شيء في عملية التعليم ؛ وأن المتعلم يجب أن يقف موقف المتلقي منه • ولهذا لم يؤت مبدؤه في التكرارات الثلاثة أكله كاملة • لا شك أن المبدأ الذي قامت عليه هذه الطريقة ينسجم مع نتائج علم النفس : فهي تبدأ بالادراك الاجمالي ، ثم تنتقل الى توضيح تفاصيله ، في

تكرار بعد آخر . ولكن هذا لا يمنع من أن تكون غير ذات قيمة تعليمية في التطبيق ؛ إذ ان العبارة ليست في المبدأ ، بل في طريقة استعماله .

والحقيقة أن ابن خلدون أراد من المعلم أن يكون صاحب الفعالية الكلية في طريقة التكرارات الثلاثة ؛ فوضع المتعلم في موقف المتلقي لا في موقف من يقوم بالفعالية . وهذا من شأنه أن يشل قوى المتعلم الفكرية ؛ ويقعده عن إدراك مرامي العلم واتقانه . ولعل المتعلمين الذين شكوا من أنهم لا يناقشون ولا يناظرون ، ان لم يتعلموا بهذه الطريقة ، فقد تعلموا بطريقة شبيهة بها على الأقل .

هنا نلاحظ أن الخطأ امتزج بالصواب ؛ وإن المبدأ النظري الصحيح أدى الى تطبيق عملي خاطئ .

ب - رايه في انتقال اثر التعليم : أما رايه في انتقال أثر التعليم من موضوع كذا لتعلمناه ، الى موضوع نحن بسبيل تعلمه ، فهو صحيح من جهة ، خاطئ من الأخرى .

انه صحيح في خصوصه ؛ لأن علم النفس التربوي يقر أننا اذا تعلمنا موضوعاً ما ، أدى ذلك الى استفادتنا من تعلمه في تعلم موضوع آخر ؛ بشرط أن يكون من جنسه ، أو قريباً منه ، أو مشابهاً له ؛ كان يؤدي حفظ شعر شاعر الى حفظ شعر شاعر آخر ، أسلوبه قريب من أسلوبه ؛ أو يؤدي حفظ الشعر عموماً الى سهولة حفظ الشعر عموماً . وكان يؤدي إتقان مسائل الرياضيات الى سهولة فهم مسائل علم الفلك ؛ وهكذا . . .

ولكنه خاطئ في عمومته ؛ لأن إتقان المواد العلمية لا يسهل علينا إتقان المواد الأدبية ؛ والعكس صحيح أيضاً ؛ ولأن البراعة في الانشاء الأدبي لا تؤدي الى البراعة في حل المسائل الرياضية .

وهكذا نرى أن ابن خلدون وقع في الخطأ حينما عمم ؛ وأنه لو لم يعمم لظل مبدؤه صحيحاً في التشابهات . ومع ذلك ، يجب علينا أن لا نلومه على ذلك ؛ إذ ان مبدأ الانتقال ظل يعد صحيحاً الى عهد قريب ، وعلم النفس التربوي الحديث هو الذي أثبت أن الانتقال يحدث فقط في المواد المتشابهة . وقد أثبت ذلك بالتجريب الذي لم يعرفه عصر ابن خلدون في الأمور النفسية والتربوية .

* * *

□ الهوامش :

- ١ - ساطع العصري : دراسات عن مقبرة ابن خلدون ، دار
الكشال بروت ، ج ٢ ، ص ١٠٠ .
- ٢ - المصدر السابق ص ١٠٠ .
- ٣ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٣ . تحقيق علي عبد الواحد
وإي ، لجنة البيان العربي ١٩٦٠ .
- ٤ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٩٨٣ .
- ٥ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٧٥ .
- ٦ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٣ .
- ٧ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٧٥ .
- ٨ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٧٩ .
- ٩ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٣ .
- ١٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٧٥ - ٩٧٦ .
- ١١ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٤ - ٩٨٥ .
- ١٢ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٩٠ .
- ١٣ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٩ - ٩٩٠ .
- ١٤ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٥ .
- ١٥ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢٣ .
- ١٦ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٧ .
- ١٧ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٧ .
- ١٨ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٥ .
- ١٩ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٥ .
- ٢٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٥ .
- ٢١ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢٢ .
- ٢٢ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٩ .
- ٢٣ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٨ . لجنة البيان العربي ١٩٦٢ .
- ٢٤ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٨ - ١٢٣٨ .
- ٢٥ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٨ .
- ٢٦ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٩ .
- ٢٧ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٩ .
- ٢٨ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٠ .
- ٢٩ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٢ .
- ٣٠ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٢ .
- ٣١ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٢ .
- ٣٢ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٧٥ - ١٢٧٦ .
- ٣٣ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٧٦ .
- ٣٤ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٣٠٣ .
- ٣٥ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٧٦ .
- ٣٦ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٦ - ١٢٣٧ .
- ٣٧ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٦ .
- ٣٨ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٥ - ١٢٣٦ .
- ٣٩ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٥ .
- ٤٠ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤١ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤٢ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٤ .
- ٤٣ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤٤ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ - ١٢٣٤ .
- ٤٥ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤٦ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤٧ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤٨ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٤٩ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢٣ .
- ٥٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٥ .
- ٥١ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٤ .
- ٥٢ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٨٩ .
- ٥٣ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢٣ .
- ٥٤ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢٣ .
- ٥٥ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢٣ .
- ٥٦ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٤ .
- ٥٧ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٤ .
- ٥٨ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٤ .
- ٥٩ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٣ .
- ٦٠ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٥ .
- ٦١ - المقدمة ، ج ٤ ، ص ١٢٣٥ .
- ٦٢ - عبد الرحمن بن خلدون، وزارة الثقافة والارشاد القومي ،
مكتبة مصر (دون تاريخ) ص ٢٥١ .
- ٦٣ - راجع بعثها : الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون ؛
في أعمال مهرجان ابن خلدون ؛ منشورات المركز القومي
للبحوث الاجتماعية والجنائية ؛ ص ٤٢٥ ؛ القاهرة ١٩٦٤ .

القياس في الجموع

صالح الدين الزعبلوي

قد يتفق لك مفرد من الأسماء أو الصفات لا تدري ما جمعه لمعيته على زنة تتباين جموعها، أو يعرض لك جمع لا تدري ما مفرده أذ يصح ان يكون جمعاً لأحاد مختلفة . وسواء صح ما جرى عليه ابن مالك في الفيته والسيوطي في جمعه ، في ايراد صيغ الجموع ثم ذكر الأحاد التي ينقاس جمعها على كل صيغة ، أو صح ما نهجه المتقدمون وابن الحاجب في شافيته والرضي في شرحها ، من ذكر الأحاد ، ثم ما يصدق في كل منها من صيغ الجموع ، فإن ثمة من الغناء في تحقيق مفرد كل جمع وجمع كل مفرد ، ما يحصل على البحث والتدبر . قال ابن جني في سر صناعة الإعراب (وهذا الخلاف بين العلماء في أحد الجموع سائر عنهم مطرد منه مذاهيبهم . وإنما سببه غلة وقوعه بينهم أن أمثال جمع التكسير نفقد فيه صيغة الواحد فيحتمل الأمرين والثلاثة ونحو ذلك . ألا ترى أنك إذا سمعت زيدون وعمرون ومحمدون ، لم يعترضك شك في الواحد من هذه الأسماء . وهذا يدل على أنهم بتصحيح هذه الأسماء في الجموع معنيون ، ولبناء الفاظ أحادها فيها لارادة الايضاح والبيان مؤثرون ، وأنهم بجمع التكسير غير حافلين ، ولصحة واحده غير مراعين) . ومن ثم كان لابد من الأخذ بالقياس والتعويل عليه ما أمكن فيما نص العلماء على قياسه من الجموع ، وفيما يمكن الاهتداء الى قياسه بالاستقراء والتقصي ، مهما اشد ادراكه وتمسر مطلبه . وهذا أمر يتساهم ذوو النظر الأخذ به والرجوع اليه كلما تسنى ذلك ، على ألا ترسو قديم قياس في اعتماد شاذ أو نادر ، أو تجاوز اصل من أصول العربية أو طريقة من طرائقها .

□ مفعول ومفاعيل :

اختلفت كلمة المحدثين في جمع مفعول اذا كان وصفاً ، هل يباح جمعه على مفاعيل ، فمنهم بعضهم ووقفه على السماع ولم يجاوزوه ، وأجازه بعضهم قياساً . وبحث ذلك مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فقالت لجنة الأصول (قاس النحاة جمع مفعول اسماً أو مصدرًا

على مفاعيل، وترى اللجنة قياسية جمعه كذلك وصفا لكثرة ما ورد من أمثله) * وانتهى
المجمع من نقاشه الى اطلاق جمع مفعول على مفاعيل وصفا او غير وصف فقال (يجمع
مفعول على مفاعيل مطلقا) *

□ جمع مفعول على مفاعيل اذا كان وصفا :

اذا أخذنا بقرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة في اطلاق جمع مفعول على مفاعيل ولو
كان وصفا ، جاز أن نقول في وصف غير العاقل (أحداث مشاهيد وأيام معاديد وأشياء
مواضيع) بدلا من قولنا (أحداث مشهودة أو مشهودات ، وأيام معدودة أو معدودات ،
وأشياء موضوعة أو موضوعات) أو ليس (مشهود أو معدود أو موضوع) ها هنا وصفا
لغير العاقل على مفعول ؟

واذا مضينا في الاقتياس برأي المجمع القاهري فيما كان وصفا للمذكر العاقل على
مفعول ، كان لنا أن نقول (هؤلاء مأمين ومدأين) بدلا من قولنا (هؤلاء مأمونون ومديونون
أو مدينون) * بل كان لنا أن نقول (هؤلاء مساريير ومسارير ومشاكير ومأجير) صفة
للرجال جمعا لـ (مسرور ومأسور ومشكور ومأجور) * وهكذا * أفليس في هذا كسر
لأصل قائم على التفريق بين الوصف والاسم في هذا الباب عامة ، وفيما كان على هذه
الزنة خاصة .

□ ما قاله النحاة في جمع ما كان وصفا على مفعول :

اذا عدنا الى ما نص عليه النحاة في هذا الباب رأينا أن الأصل في جمع ما كان من
الوصف على مفعول هو التصحيح * قال سيبويه في الكتاب (٢ / ٢١٠) : (والمفعول نحو
مضروب ، غير أنهم قالوا مكسور ومكاسير وملعون وملعين * * * شبهوها بما يكون من
الاسماء على هذا الوزن ، * * * فاما مجرى الكلام الأكثر فان يجمع بالواو والنون ،
والمؤنث بالتاء * * * وكذلك مفعّل بفتح العين ومفعّل بكسرها * * * الا أنهم قد قالوا منكسر
ومناكير ومفطر ومفاطير * *) وهو صريح بأن الباب في جمع ما كان على مفعول من الصفات،
هو التصحيح *

— وقال الزمخشري في المفصل (٩٤) : (ومفعول ومفعّل بكسر العين ومفعّل بفتحها ،
يستغنى فيها بالتصحيح عن التكرير ، وقد قيل ملاعين ومشائيم وميامين ومفاطير ومناكير ،
ومطافل ومشادن) *

— وقال الرضي في شرح الشافية (٢ / ١٨٠) : (كل ما جرى على الفعل من اسمي
الفاعل والمفعول وأوله ميم فبابه التصحيح لمشابهة الفعل لفظاً ومعنى ، وجاء في اسم
المفعول من الثلاثي نحو ملعون ومشؤوم وميمون وملعين وميامين ومشائيم * * * وكذا
قالوا في مكسور مكاسير وفي مسلوخة مسالخير * وقالوا أيضاً في مفعّل المذكر كموسر ومفطر ،
ومفعّل بفتح العين كمكسر مياسير ومفاطير ومناكير * وانما أوجبوا الياء فيهما على

ضمفهما في نحو مالم جمع معلم ففتح اللام ، ليتبين أن تكسرها خلاف الأصل ، والقياس (التصحيح) .

– وقال الصبان في حاشيته على الأشموني (١٨٩/٣) : (لا يجمع جمع تكسير نحو مضروب ومكرم ، وشذ ملاعين جمع ملمون...) .

– وقال صاحب الكليات أبو البقاء (٤٢٦) : (جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع) .

فكلام الأئمة هذا صريح بقياس جمع ما كان وصفاً على مفعول ، جمع تصحيح ، ومنع جمعه جمع تكسير ، إلا ما شذ فنقل فوقه على السماع . وسترى أن كثيراً مما قيل بشذوذه في هذا الباب ، إنما كان تكسيروه لسبب اقتضاه حاله من حيث مضارعة الاسم وعدم جريانه على الفعل .

□ القول باطلاق مفعول على مفاعيل إذا كان وصفاً ، عند بعض المحدثين :

بحث الشيخ مصطفى الفلاييني جمع مفعول على مفاعيل في كتابه (نظرات في اللغة والأدب / ١٤٧) ، فقال (وأنت ترى أن سيبويه يقول أن مجرى الأكثر في مفعول ومفعول بضم الميم وكسر العين وفتحها ، أن يجمع جمع تصحيح لا جمع تكسير ، وجعل مجرى الأكثر في هذه الثلاثة فقط . ولم يعمم الكلام كما عممه المتأخرون . ونرى أنه لم يصرح بمنع تكسيروها . وقد جاء من بعده فوسموا هذه الدائرة ، وأدخلوا في هذا كل ما كان من الصفات أوله ميم زائدة ، ثم تجاوزوا ذلك إلى أن حظروا تكسير ما كان كذلك ، إلا الفاظاً قالوا : أن السماع ورد بها ولا يقاس عليها . وسيبويه لا علم له بكل ذلك ، وإنما هو توسع منهم في هذا الباب ، ضيقوا فيه على الناس البصائر) .

والذي يعنيه قول الفلاييني هذا ، أن سيبويه لم يذهب إلى منع تكسير ما كان على مفعول ومفعول ، بفتح العين وكسرها ، من الصفات ، وإنما جعله الأكثر . وقد أجاز التكسير فيه . وأنه لم يتجاوز في حكمه هذا الصيغ الثلاث مفعولاً ومفعلاً بفتح العين – ومفعلاً بكسرها . ومن ثم جاز فيما كان مثلاً ، على (منفعل) وصفاً ، التصحيح والتكسير ، سواء بسواء .

□ كلام صاحب الكتاب في جمع مفعول من الصفات جمع تصحيح :

أقول إن ذهب الشيخ الفلاييني إلى أن سيبويه قد أجاز التصحيح في جمع (مفعول ومفعول ومفعول) من الصفات ، كما أجاز التكسير ، وفرق فجعل التصحيح هو الأكثر ، مذهبه هذا ليس مستقيماً . وإلا فما وجه قول سيبويه (غير أنهم قد قالوا مكسور ومكاسير وملعون وملعين ٠٠) ، وتمداده ما شذ عن الأصل ، وأردافه (شبهوها بما يكون من الأسماء على هذا الوزن) ؟



وانظر الى ما قاله ابن سيده أبو الحسن في تعليقه على كلام سيبويه هذا . قال صاحب التاج : (قال أبو الحسن انما أذكر هذا الجمع - أي جمع مكسور على مكاسير - لأن حكم مثل هذا ، أن يجمع بالواو والنون في المذكر ، والألف والهاء في المؤنث - لأنهم كسروه تكسيرا تشبيها بما جاء من الأسماء على هذا الوزن) . وقد حكى صاحب اللسان هذا أيضا . فانت ترى أن ابن سيده قد افصح بقوله (لأن الحكم في هذا) عما أراد صاحب الكتاب بقوله (وأما مجرى الكلام الأكثر) . فإذا قال سيبويه (الأقل) فقد عني من الكلام (ما كان نادرا يحفظ ولا يقاس عليه) ، وإذا قال (الأكثر) فقد أراد به (الأغلب الذي يقاس عليه) . قال سيبويه في باب بناء الأفعال المتعدية (٢١٤/٢ - ٢١٦) : (فانما هذا الأقل نواذر تحفظ عن العرب ولا يقاس عليها ، ولكن الأكثر يقاس عليه) . وهذا ما ذهب اليه مجمع اللغة العربية بالقاهرة حين أقران الباب ، والأصل ، والغالب ، والأغلب ، والأكثر ، والكثير ، والقاعدة) قد جرت في كلام أكثر الأئمة ، مجرى ما يقاس عليه . . . فالحكم اذا في جمع ما كان على الوزن المذكور من الصفات ، أن يصحح ، وأن ما شذ فقد شبه بالإسماء . قال ذلك المتعلمون والمتأخرون على السواء .

وأما أن سيبويه قد قصر حكمه بالتصحيح فيما بدىء من الصفات بالميم على (مفعول ومفعل يفتح العين ومفعل بكسرهما) دون سواها كـ (منفعل) مثلا ، وأن المتأخرين هم الذين قالوا بتعميمه دون صاحب الكتاب ، فليس وجيها أيضا . فانظر الى قول سيبويه (٢٣٨/١) : (اعلم أن ما كان يجمع بغير الواو والنون نحو حس وحسان ، فإن الأجود فيه أن تقول مررت برجال حسان قومه ، وما كان يجمع بالواو والنون نحو منطلق ومنطلقين فإن الأجود فيه أن يجعل بمنزلة الفعل المتقدم فتقول : مررت برجل منطلق قومه . . .) فما الذي أراد سيبويه فارقا بين (حسن) و (منطلق) من حيث جمعهما ؟ الذي قصده سيبويه فارقا بينهما هو أن حسنا يكسر الى تصحيحه ، وأن منطلقا لا يمدو التصحيح فلا يكسر . قال سيبويه في الكتاب (٢٠٥/٢) : (وأما ما جاء على فعل الذي جمعه فمال فإذا لحقته الهاء للتانيث كسر على فعال . . . وليس شيء من هذا للأدمين يمتنع من ألواو والنون ، وذلك قولك حسنون وعزبون) . وأما منطلق فيجمع بالواو والنون ولا يتجاوز هذا الجمع . فسيبويه لم يقصر حكمه بالتصحيح على (مفعول ومفعل ومفعل) بل عممه فتناول (المنفعل) كما هو مثاله ، كما تناول سواء ما بدىء بالميم من الصفات ، شأنه في ذلك شأن المتأخرين .

□ دليل بعض المحدثين على جواز تكسير مفعول من صفات الرجال :

ذهب بعض المحدثين الى أن تكسير الأئمة ما أوله ميم من اسمي الفاعل والمفعول ، في بعض أبواب الصرف ، دليل على جواز جمعه جمع تكسير . ذلك أن العلماء قد رأوا أن ما يحذف من المفرد اذا كسر ، هو ما يسقط منه اذا صغر . وذلك فيما تجاوزت أحرفه بالزيادة أربعة . فقالوا اذا كسرت (المقدم) حذفت الدال فقلت (مقدم) . وقد تقول (مقاديم) . وإذا صغرت حذفت الحرف نفسه ، فقلت (المقيدم) . وقد تقول (مقيدم) . ولو كسرت (المختار) حذفت التاء ورددت الألف ياء فقلت (مخاير أو مخاير) . وإذا صغرت

حذفت ما حذفته بالتكسير فقلت (مغيّر) أو (مغيّر) • قال سيبويه (١١٠/٢) :
(وتقول في المقدم والمؤخر مقيد ومؤيخر ، وإن شئت عوضت الياء ، كما قالوا مقاديم
ومأخير والمقام والمأخر عربية جيدة) • وقال (١١٠/٢) (ومزدان بمنزلة مختار ، فإذا
حقرته قلت مغير ، وإن شئت قلت مغيّر ، لأنك لو كسّرته للجميع قلت مغير ومخاير) .

فإذا استقر ما ذكرناه بدأ لمعترض أن يسأل كيف يمنع العلماء تكسير هذه الصفات
ثم يكسرونها فعلاً في أمثلتهم • أقول إن النحاة لم ينتقصوا في تكسير هذه الألفاظ ما قرروه
في منع تكسيروها • ذلك أنهم إنما يكسرون هنا (اللفظ) لا (الصفة) • فانظر إلى قول
سيبويه (١١٠/٢) : (هذا باب ما يحذف في التحقير من بنات الثلاثة من الزيادات لأنك
لو كسرتها للجمع لحذفها ، وكذلك تحذف في التصغير) • فقوله (لو كسرتها للجمع
لحذفها) لا يعني جواز تكسيروها أصلاً في كل حال • وما أشبه هذا بقول الرضي في نحو
ما نحن فيه (شرح الشافية - ١٩٢/٢) : (أقول إنما استكره تصغير الخماسي وتكسيرو
لأنك تحتاج فيهما إلى حذف حرف أصلي منه ، ولا شك في كراهته ، فلا تصغره العرب
ولا تكسره في سمة كلامهم) ، وأردف (لكن إذا سنلوا كيف قياس كلامهم لو صغرتوه أو
كسرتوه ، قالوا كذا وكذا ٠٠) • أقول إذا كان اللفظ ، فيما نحن بسبيله ، على معنى
الوصفية وسبيل الاشتقاق ، امتنع تكسيرو • وإذا فارق الوصفية وكأنه لم يشتق من الفعل
فضارع الأسماء جاز أن يكسر تكسير الأسماء • وقد فعلوا مثل هذا في المصادر فسنلوا جميعها
في الأصل ، ثم قالوا في جمع (استخراج) : (تخاريج) • قال الصبان (١٤٢/٤) :
(أي في جمع استخراج علماً لأن المصدر لا يجمع) • وإذا قيل هل يكسر (مسلم) مثلاً
قلت لا يكسر ما دام وصفاً ، أو كان محمولاً على الوصفية • فإذا غادر هذا فسمي به مثلاً ،
جاز تكسيرو • قال سيبويه (٩٨/٢) (وإن سميت رجلاً بمسلم فأردت أن تكسر ولا تجمع
بالواو والنون ، قلت : مسلم ، لأنه اسم مثل مطرف) • وهكذا الحال في (المقدم) فإنك
تكسره على (مقدم) و (مقاديم) إذا جرى مجرى الأسماء •

— قال صاحب اللسان (ومقدم العين ما ولي الأنف بكسر الهمزة ما يلي
الصدغ ٠٠٠ ، ومقاديم وجهه ما استقبلت منه واحداً مقدماً ومقدّم الأخيرة عن اللحياني .
قال ابن سيده : فإذا كان مقاديم جمع مقدم فهو شاذ • وإذا كان مقدّم فالياء عوض ٠٠) .
فقد رأيت كيف جمع (المقدم) جمع تكسير حين فارق الوصفية إلى الاسم ، وعلى هذا
يحمل قول سيبويه (١١٠/٢) : (وتقول في المقدم والمؤخر ، مقيد ومؤيخر ، وإن شئت
عوضت الياء ، كما قالوا مقاديم ومأخير ٠٠) أي أنك تكسر هذا اللفظ أو ذاك حين يجوز
فيه التكسير •

وهناك (مختار) وقد قالوا في جمعه (مخاير ومخاير) • أقول يصح هذا إذا
أجريته مجرى الأسماء فأفردته عن موصوفه وجعلته علماً لمن توكل إليه مهمات مخصوصة •
والكتاب يجمعون هذا على (مخاتير) أو (مختار) فيبقون فيه صورة مفردة دفماً
للبس • فهل في أقوال النحاة ما يشهد لصحة هذا الجمع • أقول إذا ذكرنا ما قاله ابن
مالك في الفيته :

والسين والنساء من كمستودع أزل اذ بنا الجمع بقاهما مغل

علمنا أن الحذف إنما يقع على ما يخل ببناء صيغة الجمع . هذا هو الأصل . وقولك (مختار) أو (مختار) لا تختل به هذه الصيغة ، فهو إذا لا بأس به ، وعليه قول الشراح ، وإن استبعد بعضهم . قال الأشموني : (يعني أنه إذا كان في الاسم من الزوائد ما يخل بقاءه بمثالي الجمع ، وهما فعالل وفعاليل ، توصل إليهما بحذفه) . والمقصود هنا هاتان الصفتان وما شابههما في العدة والهيئة ، وإن خالفهما في الوزن .

والذي يتحصل بما ذكرنا أنه لا بد من ملاحظة الصفة المبدوءة بالميم من اسمي الفاعل والمفعول ، فإذا أتت على أصلها فاعتمدت على موصوف مذكور أو مقدر فبابها التصحيح . وإذا ضارعت الأسماء أو خرجت إلى بابها فاشتهرت في الاستعمال مفردة عن موصوفها منقطعة عنه ، جاز فيها التكسير كما تكسر الأسماء . وهذا توجيه ما قال الأئمة باستثنائه كمقطوع ومقاطيع ؛ مكفوف ومكافيف وملعون وملاعين

□ توجيه ما كثر من الصفات، مقطوع ومقاطيع :

مقطوع إذا أتيت به على الأصل بأقربا على وصفيته جمعته جمع تصحيح . فإذا خصصته فأسيت به شيئا صح تكسيرك إياه . ففي اللسان (الأصمعي : القطع بكسر القاف من النصال : القصير العريض . . . وربما أسماه مقطوعاً ، والمقاطيع جمعه) . وفيه أيضاً (ومقطعات الشمر ومقاطيعه ، ما تحلل إليه وتركب عنه من أجزائه التي يسميها عروضية العرب : الأسباب والأوتاد) . فقد رأيت أنهم خصوا (المقطوع) فسموا به (النصل) القصير العريض ، أو سموا به السبب والوتد واحد (الأسباب والأوتاد) في الشمر فجمعوه جمع تكسير .

□ مكفوف ومكافيف :

مكفوف في الأصل من قولك (كففته كفامنته) ومنه كففت يده عن العمل فيده مكفوفة عنه ، وكف بصره عن النظر فبصره مكفوف عنه . هذا هو طريقه . قال الهمداني في الفاظه الكتابية (مكفوف عن الخير ، مفلول اليد عن الخير) . وقال الزمخشري في الأساس (كففته عن الشر فكف عنه ، فهو كاف ومكفوف) . فانت تقول على هذا (هؤلاء مكفوفون عن العمل لأنهم تجاوزوا مارسهم لهم) ، ولا تقول في هذا المعنى (مكافيف عن العمل) . لكنهم خصوا (المكفوف) فاسموا به (الضير) ، تقول : (مررت بمكفوف لا يقوى على المشي فأعنته) وتجمع فتقول (رأيت مكافيف يحاولون الأمتداء إلى الطريق فهديتهم إليه) . قال صاحب المفردات : (وكففته أصبته بالكف ودفعته ، وتمورف بالدفع على أي وجه كان ، بالكف كان أو غيرها ، حتى قيل رجل مكفوف لمن قبض بصره) . وفي الصحاح (المكفوف الضير والجمع مكافيف) . فثبت بذلك أن المكفوف قد جمع على مكافيف بعد أن خرج عن وصفيته وعمومه ، إلى الاسم والخصوصية ، فأصبح علماً لمن قبض بصره .

□ ملعون وملاعين :

يتبين بالتحقيق أن ملعون وجهين في الاستعمال . فانت إذا قلت (لمن الله الكافرين والظالمين) ، قلت على هذا (فالكافرون والظالمون ملعونون) ولم تقل بهذا المعنى

(فالكافرون ملاعين) • واللعن كما جاء في مفردات الراغب (الطرد والابعاد على سبيل السخط ، وذلك من الله تعالى في الآخرة عقوبة ، وفي الدنيا انقطاع من قبول رحمته ، ومن الانسان دعاء على غيره) • وعلى ذلك قوله تعالى (ملمونين ، أين ما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً - الأحزاب/ ٦١) • والكلام على المنافقين والمرجفين • وقبل الآية (لا يجاورونك فيها الا قليلاً) أي لا يجاورونك الا ملمونين • ولا يصح أن تقول في معناه (لا يجاورونك الا ملاعين) ! أما اذا قلت (الملمون) على أنه (اللعين) وقد جاءا بمعنى • واللعين الذي لا يزال منتبذاً عن الناس ، أو أنه الشيطان ، صفة غالبية ، لأنه طرد من السماء ، كما جاء في اللسان ، أو هو الذي استعق اللعن لأنه قد استوجبه بفعله فهو مظنة له وباعث عليه لخبثه وإيذائه للناس ، فانت تجمعهم على (ملاعين) ، لانزاله منزلة الأسماء لخصوص معناه وانفراده عن موصوفه كما انفرد الشيطان •

□ موضوع ومواضيع :

الأصل في (موضوع) ما دام صفة ، أن يجمع جمع تصحيح ، وأنت لا تكسره حتى تسمي به • فإذا وضعت الثياب في صندوق ، قلت (الثياب موضوعة أو موضوعات في الصندوق) ، ولا تقول : (الثياب مواضيع في الصندوق) البتة • فإذا عنيت ب (الموضوع) الأمر الذي تبحثه ، كما اشتهر استعماله ، صح تكسره ، فتقول (تلك مواضيع الفلسفة أو موضوعاتها) • قال الجرجاني في تعريفاته (موضوع كل علم ما يبحث فيه عوارضه الذاتية ، كبदन الانسان ، لعلم الطب) •

والطريف أنه قد ذكر في صدد المناقشة في هذا الجمع ، كما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ما ذهب اليه الشيخ محمد علي النجار إذ رأى أن مثل (الموضوع) قد التحق بالأسماء لأنه الأمر يمرض للمرم • قال الأستاذ النجار : (والتكلم به لا يلاحظ جريانه على موصوف ، ولا يراعي أن الأصل أمر موضوع ، وبذلك يكون تكسره صحيحاً كالمشاريع والمعاويل) • والقول ما قال ، على ما انتحينا ونزعنا اليه فيما فصلناه قبل •

وقد استبعد الأستاذ عباس حسن قول الأستاذ النجار ، وقال (ليس هذا متصلاً بما نحن فيه ، وليس الموضوع موضع الحديث عن الاسمية أو الوصفية ، انني لم أجد في الكتب المتداولة •• من قال وصفية أو اسمية ••) • أقول الموضوع هنا موضع انتقال (مفعول) من الوصفية الى الاسمية وجمعه جمع الأسهم ، والا فما الذي يعنيه قول سيبويه فيما شذ وكسر من (مفعول) خلافاً للأصل (شبهوها بما يكون من الأسماء على هذا الوزن) • وقد سأل عضو في هذا النقاش (اذا قلت هذا الكتاب موضوع في أول المائدة ، وهذا الكتاب موضوع في وسطها ، وهذا الكتاب موضوع في آخرها ، فماذا تكون - موضوع - هنا ؟) ، فقبل له : (تكون حينئذ وصفاً) فسأل (فهل يجوز أن أقول هذه الكتب مواضيع ؟) ، فقبل له : (لا يجوز) • أقول اذا صح هذا القول ، وهو صحيح كما أسلفنا ، كان اطلاق المجمع القاهري جمع مفعول على مفاعيل ، في كل موضع ، محل نقد ومظنة اعتراض بين •

يقول الأستاذ عباس حسن انه أحصى من أمثلة هذا الجمع عن الثقات نحواً من مائة وثمانية • أقول في الجواب عن هذا : لا بد من التمييز هنا بين الاسم والوصف ، والتفريق في

الوصف بين ما بقي على وصفيته معتمداً على موصوف مذكور أو مقدر ، وما استعمل صفة غالبية مفرداً عن موصوفه منقطعاً عنه ، منزلاً منزلة الأسماء . فإذا سمع وصف على (مفعول) قد كسر على (مفاعيل) ، وهولاً يزال على الأصل فهو شاذ نادر . والا فهل يستط ضابط ، أو تنسخ قاعدة ، أو يبطل أصل يتصل باشتقاق الصفة ودلالاتها فيتناول ما لا يحصى من الأوصاف ، لشذوذ الفاظ معدودة ؟

بل هل تقول (العلماء معاديد) أي معدودون ، وزرت خالداً وصالحاً وبأسلا فهم مزاورير أي مزورون ، والأرزاق مباسيط للمستحقين أي مبسطة أو مبسوطات . وقد جاء في التنزيل (انهم لهم المنصورون) و (اننا لمردودون) و (الحج أشهر معلومات) و (أكواب موضوعة) أفصح أن نقول في معناها : (انهم لهم المناصير) و (اننا لمراديد) و (والحج أشهر معالم) و (أكواب مواضع) ؟

هذا ومثل (موضوع) في انتقاله من الوصفية الى الاسمية : (المرسوم والمفهوم والمضمون والمولود) وسواها .

□ مسجون ومساجين :

قد سمع في جمع مسجون : مساجين . وعندني أنهم أنزلوه منزلة الأسماء أيضاً . فانت تقول (سجن خالد وأديب وسليم) ثم تقول (وسيعاكم هؤلاء المسجونون دون ريث) ولا تقول في مثل هذا الموضع (وسيعاكم هؤلاء المساجين) ما دمت تقصد (هؤلاء الذين سجنوا) . لكنك اذا قلت (ثار مساجين القلعة على حراسها) فقد أنزلت (المسجون) منزلة الاسم من حيث اشتهار استعماله منقطعاً عن موصوفه واستغنائه عنه ، فأتيت به مجموعاً جمع الأسماء . فإذا قلت مررت ب (مساجين القلعة) فكأنك قلت (مررت بجنود العدو) .

□ مشؤوم ومشائيم :

ومما جمع من مفعول على مفاعيل ، ما أريد به النسبة الى شيء ، كمشؤوم ومنكود ومرجوح . فقد جمعوا (المشؤوم) على مشائيم ، واعتدوه من الجموع الشاذة . ولو تأملته وبحثت حاله لجزمت أنه ليس اسم المفعول المشتق من فعله ، الدال على الحدث . وانما هو صفة غالبية لصاحب الشؤم . وقد اشتهر استعماله منقطعاً عن موصوفه مفرداً عنه . ففي شرح الخفاجي على درة الفواص للحريري : (وقوله وشأم أصحابه اذا مسهم شؤم من قبله ، هذا يقتضي أن - مشؤوماً - قد يكون مفعولاً بمعنى فاعل . لأنه يقال : شأمهم وشأم عليهم اذا لحقهم الشؤم من قبله .) وأردف قائلا : (وقد قال الشريف المرتضى في الدرر والفرر انه مطعون فيه ، فان العرب لا تعرفه ، وانما هو من كلام الأمصار . وانما تسمي العرب من حقه الشؤم مشؤوماً كما في قول علقمة :

ومن تعرض للغربان يجرهما على سلامته ، لا بد مشؤوم) .

فقد رأيت أن الامام المرتضى لم يرتض أن يكون (مشؤوم) قد جرى على الفعل (شأمه أو شأم عليه) ، مفعولاً بمعنى فاعل ، وانما نزع الى أن العرب قد أسمت

المعروف بالشؤم مشؤوماً • وهذا يعني أنه ليس وصفاً على الأصل ، وإنما أنزل منزلة الاسم فصح الاستغناء به عن موصوفه وكسر تكسير الأسماء •

□ منكود ومرجوح :

ومثل مشؤوم منكود • فالمنكود ذو النكد، وليس هو من (نكد) لأن نكد معناه قل • قال صاحب الأساس (وعطاء منكود ومنكد : قليل غير مهناً) • وقال ابن القوطية في أفعاله : (ونكد العطاء نكداً : قلله • ونكد بالكسر نكداً : لم يعذب شراً ، وأنكدته : صادفته نكداً ، وأنكدت عطائه : صادفته قليلاً) • فالمنكود هو النكد بكسر الكاف أو الأنكد ، وليس هو على شيء من الحدث • قال الجوهري : (ورجل نكد أي عسر ، وقوم أنكاد ومناكيد) • وقال الزمخشري : (هو نكد وأنكد) وقال الجوهري (الأنكد : المشؤوم) • وقال بشر بن أبي :

إن الرباط النكد من آل داحس كبون فما يفلحن يوم رهان

قال المرزوقي (٤٥١) : (النكد جمع أنكد • والرباط مصدر رابطت ، ولذلك وقع على الواحد والجمع) • وقال في تفسير البيت : (إن الخيل المربوطة المشائيم من آل داحس ، وداحساً ، أبت السبق في حلبة وميدان) •

وكذلك (مرجوح) • قال الزمخشري : (ورجل راجح العقل ، وفلان في عقله راجحة • • • وقوم مراجيح العلم) • فالمرجوح إذا هو راجح العقل ، أو ذو الراجحة ، وليس مشتقاً من (رجعت الشيء وزنته بيدي ونظرت ما ثقله) على ما جاء في الأساس •

□ مشهور ومشاهير :

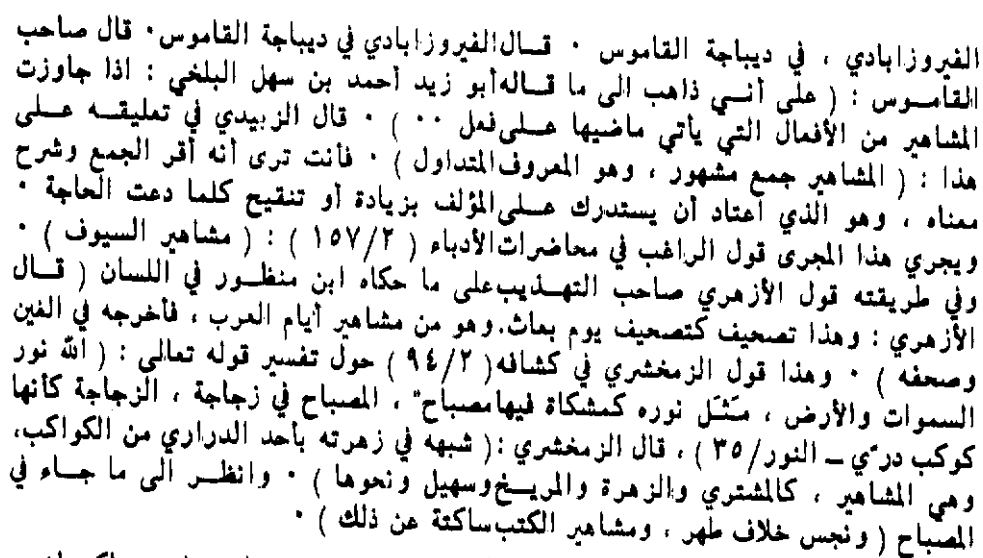
وقد اختلف في مشهور هل يجمع على مشاهير • فذهب كثيرون إلى منعه ، إذ ليس هو عندهم على قياس أو سماع • ومنهم الإمام الشنقيطي والأستاذ سليم الجندي • وذهب جماعة إلى أنه قياس مطلق كما ذكرنا ، ومنهم الأب أنستاس ماري الكرمليني والدكتور مصطفى جواد والأستاذ عباس حسن والأستاذ محمد المدناني • وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة هذا الرأي ، وبسطنا القول في رده • والذي عندي أن المشهور يجمع على المشاهير لسببين :

الأول : جريان أقلام الثقات به أو حكايتهم لاستعماله ، كأبي زيد البلخي ، والأزهري والزمخشري والمرزوقي ، والفيومي ، والفيروزآبادي ، والزبيدي وغيرهم ، وهذا يعدل السماع •

ولا وجه لمن زعم خلاف هذا • قال الدكتور مصطفى جواد في كتابه (دراسات في فلسفة اللغة) • وسترى أن الفصحاء قد قالوه وأقروه ولم ينكروه •

الثاني : أن (المشهور) قد أخرج عن الأصل الذي التزموه في منع تكسير اسم المفعول ، ذلك أنه شاع استعماله منفرداً عن موصوفه منقطعاً عنه غالباً ، فشابه الأسماء وكسر تكسيروها •

أما أن أقلام الفصحاء قد جرت به ، فذلك قول أبي زيد البلخي ، على ما حكاه



والذي يتبين ما ذكر أن (المشاهير) قد جرى على السنة الفصحاء ، ولكن لفير
الأميين . وقد اعتمد الأستاذ محمد العدناني مثل هذه النقول في اثبات جمع مشهور على
مشاهير للأميين ، فهل نقل هذا أيضاً ؟ الصحيح أن الفصحاء قد قالوا المشاهير وصفاً
للمقلام : قال المرزوقي في شرح الحماسة (١ / ٧٧) : (وانما يصفهم بأنهم مشاهير
بحسن البلاء ، ويمتيزون عن الفرسان اذا حضروا الوقتات بعلاماتهم ومعارضهم التي
عرفوا بها وفيها .. كأنهم النجوم في المناظر والقلوب) . وقال ابن سيده في المختص :
(وعوران العرب : مشاهير عورهم كالشماع بن ضرار وغيره - ١ / ١٠٣) .

وأما عن مضارعة (المشهور) للأسماء وتكسيهه تكسيها ، فذلك أن الأصل أن تقول : (شهرت الأمر والشئ شهراً : أظهرته ومنه أشهر لأشتهاره) كما قاله ابن القوطية ، أو تقول (شهرته بين الناس أبرزته ، وشهرت الحديث شهراً وشهرة أفشيته فاشتهر) كما قال صاحب المصباح . وتقول من هذا (ورجل مشهور وشهير ، وأمر مشهور ومشتهر) كما قال ابن سيده في مخصصه (٥٦ / ١٣) . علم أن صاحب التاج زاد على هذا فقال : (والشهير والمشهور . المعروف المكان ، المذكور) ، كما قال : (والمشاهير جمع مشهور ، وهو المعروف المتداول) . فلو جاء (المشهور أو المشاهير) ما هنا ، صفة جارجة على الأصل ، لما احتاج الزبيدي إلى تفسيره أو توجيهه . لكنه ذهب إلى أن اسم المفعول هذا ، قد خرج عما يدل عليه من حدث لاستغنائه عن الموصوف غالباً ، ففدأ وصفاً لا يراد به الفعل . ف (المشهور) على هذا الحد ، قد أنزل منزلة الأسماء فاشبه (السابق) في قول المرزوقي (١٠٣ / ١) : (ويجوز أن يكون أخرج السابق لانقطاعه عن الموصوف في أكثر الأحوال ، ولنيابته عن المجلي ، وهو اسم الأول منها ، إلى باب الأسماء فجمعه على السوابق) .

هذا ، ولا يمنع جمعك (مشهور) على مشاهير أن تجمعه جمع تصحيح على الأصل .
ومن ذلك قول الشريف المرتضى في أماليه (١٩ / ١) : (ومن كان من مشهوري الشعراء
ومتقدميهم ، على مذاهب أهل العدل : ذو الرمة) .

□ مشكلة ومشاكل :

في جمع ما كان صفة للأشياء ، على صيغة اسم الفاعل أو المفعول الرباعي ، خلاف بين المحدثين . أيطرد فيها جمع التصحيح بالالف والتاء كما هو القياس ، أم يصح فيها التكسير حينئذ . فـ (المشكلة) اسم فاعل من (أشكل) . والأشكال هو الالتباس والاشتباه والاختلاط . قال الجوهري (وأشكل الأمر أي التبس) . وقال ابن القوطية في أفعاله (وشكل الأمر شكولا ، وأشكل اشتبه) . وفي النهاية (فخرج النبذ مشكلا أي مختلطاً بالدم غير صريح ، وكل مختلط مشكل) .

فلو قيل هذه مسائل أشكلت ل قيل في وصف المسائل : انها مسائل مشكلة أو مشكلات وليس في جمع (مشكلة) ها هنا الا التصحيح بالالف والتاء ، ولا خلاف في ذلك . لكن كلمة (المشكلة) لم تبق في استعمالها ، على الأصل الذي كان لها ، اذ غدت تعني (المسألة التي التبس أمرها) وأصبح لا يمالج شأنها الا بمداينة وتأمل ، ووتروءة وتدبر . وبذلك أنزلت منزلة الأسماء ، ولو كان أصلها الوصف ، وقد افردت عن موصوفها واستغنت عنه ، شأن الصفات الغالبة ، وأصبحت توصف كما توصف الأسماء ، كقولك (هذه مشكلة معقدة) . فاذا كان الباب في جمعها أصلا هو التصحيح ، فهل يصح تكسيرها تشبيها لها بالأسماء فيقال (هذه مشاكل معقدة) .

أقول قد استعمل علماء الأصول (المشكل) وجمعه جمع تصحيح . قال ابن مالك في الأصول (وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) . قال صاحب المنار (أي الكلام الذي دخل المراد منه في أشكاله ، بفتح الهمزة . وحذف المصنف الكلام هنا . . اختصاراً لدلالة القرينة عليه) . فدل هذا على أن (المشكل) هنا وصف للكلام الذي حذف لدلالة القرينة عليه ، ومن ثم كان وصفاً جارياً على أصله ، لا صفة غالبية استغني بها عن موصوفها ، فكان جمعه جمع تصحيح . أما (المشكلة) كما عرفت وشاع استعمالها فهي صفة غالبية غلبة الأسماء باستغنائها عن موصوفها ؛ وكان أصل الكلام (قضية مشكلة) أو (مسألة مشكلة) فحذف الموصوف ونابت الصفة منابه ، فليس هو على نية التقدير . وهكذا تقول (في الأمر مشكلة لا بد من علاجها) كما تقول (في الأمر عقدة لا بد من حلها) . وهي إذ أنزلت منزلة الأسماء صح فيها التكسير الى جانب التصحيح الذي هو بابها في الأصل ، فأننت تقول في جمعها مشاكل ومشكلات . وقد جاء في خزانة الأدب للبغدادي (٣٦٥ / ١) قول أبي طالب عم الرسول ﷺ في مقاطعة قريش لبني عبد المطلب لأنهم لم يسلموا الرسول اليهم ليقتلوه :

لعمري لقد كُلفتُ وجداً بأحمد واخوته دأب المحب المواصل
فلا زال في الدنيا جمالا لأهلها وزينا لمن ولاه ذب المشاكل

كلفت بتشديد اللام مبالغة كلف به بمعنى أوقع ، ومعنى شطر البيت الثاني أنه لا زال زينا لمن وكل اليه دفع المشاكل .

□ المخزية والمخازي :

وسما هو في طريقة المشاكل : المخازي • قال صاحب الأساس (خزي خزيا ومخزاة ، وأخزاه الله ، وهو من أهل المخازي والمخزيات) • وقال المرزوقي في شرح الحماسة (٢٤٣) : (وان النخوة التي أبلغتها ، والحمية التي حدثتها ، باقية في أنوفنا حتى لا نشتم بها مرغمة ، وفي أعناقنا ورؤوسنا حتى لا نلويها إلى مخزية ومنقصة) • فقد رأيت أن (المخزية) جاءت في كلامه مجيء الأسماء لالصفات ، كالمنقصة سواء • ولا شك أن المخازي جمع المخزاة بفتح الميم ، على القياس . فقد جاء في نهج البلاغة (٧٣/٢) : (وكثرة مخازيها ومساويها) فقال الشارح (المخازي جمع مخزاة ، وهو الأمر الذي يستحي من ذكره لقبه ، والمساوي العيوب جمع مساواة) • ولكن المخازي جمع المخزية بضم الميم أيضا • والمخزية في الأصل اسم فاعل من أخزى ، وقد استعمل اسما لكل ما يخزي ، فجمعت تكسيرا على (المخازي) • فانظر الى قول صاحب المصباح (والمخزية على صيغة اسم الفاعل من أخزى : الخصلة القبيحة والجمع المخزيات والمخازي) • وقد جاء في معنى المخزية : (الخزية) بفتح الخاء وكسرهما • فقد جاء في النهاية (فاصابتنا خزية لم تكن فيها بررة اتقياء ولا فجرة أقوياء ، أي خصلة استحيينا منها) • قال صاحب الأساس (وأصابتنا خزية بفتح الخاء وكسرهما : خصلة يستحي منها) •

□ المسن والمسان :

وقد ذكروا (المسان) جاؤوا به جمعا للمسن والسنة ، من الأدميين وغيرهم • وهو من أسن اذا كبر • وقد اشتهر استعماله منقطعا عن مرصوفه فكسر تكسير الأسماء • قال صاحب المصباح : (أسن الانسان وغيره اسنانا اذا كبر فهو مسن والأنثى مسنة ، والجمع المسان) • وفي الكامل للسبرد (٩٩/٢) : (وفي الحديث اقتلوا مسان المشركين واستبقوا شرخهم ، أي الشباب ، لأن الشرخ العد) • وقال الجوهري (والمسان من الابل خلاف الأفتاء) • وفي النهاية : (قال الأزهري : البقرة والشاة ، يقع عليهما اسم المسن اذا أثنيا ، ويثنيان في السنة الثالثة • وليس معنى اسنانها كبرها كالرجل المسن ، ولكن طلوع سنها في السن الثالثة) •

□ المصيبة والمصائب :

هذا وقد جمعوا (المصيبة) على (مصيبات) تصحيحا • لكنهم جمعوها تكسيرا على (مصاوب ومصايب ومصائب) • وقد بسطوا القول في شذوذ همزة (المصائب) وفصلوه تفصيلا ، لكن أحدا لم ياب تكسيرا أو يستبدع المدول عن تصحيحها • ذلك أنه قد جيء بها من (الوصفية) الى (الاسمية) فعملت معاملة الأسماء • أما جمعها على التصحيح ففي الحديث (اللهم اقسم لنا من اليقين ما يهون علينا مصيبات الدنيا) • وفي نهج البلاغة (١٥٧/٣) : (ومن زهد في الدنيا استهان بالمصيبات) • وأما جمعها على التكسير ، ففي المصباح (والمصيبة الشدة النازلة وجمعها المشهور مصائب ، قالوا : والأصل مصاوب • وقال الأصمعي قد جمعت على لفظها بالالف والثاء فقل مصيبات) •

وقال ابن جنى في الخصائص (١٤٤/٣) ، (ومنه قولهم مصائب ، وهذا مما لا ينبغي همزه في وجه من القياس . ذلك أن مصيبة مفعلة وأصلها منصوبة ، فعينها كما ترى متحركة في الأصل ، فإذا احتيج إلى حركتها في الجمع حملت الحركة ، وقياسه مصابوب) . وقال ابن سيده في المخصص (٢٠/١٤) : (يقال أصابتهم مصيبة ومصابوب ومصايب ، فهو على الأصل . وحكى سيبويه أن بعضهم قال في جمع مصيبة مصائب فهز ، وهذا غلط . وإنما هو مفعلة وتوهوها فميلة . قال ومنهم من يقول مصابوب فجاء به على الأصل والقياس) .

فأنت ترى أن النحاة لم يذكروا وجه المدول بجمع (المصيبة) عن باب الصفات ، وهو التصحيح ، إلى باب الأسماء ، وهو التكسير ، لظهوره وجلاء حاله ، بل انصرف مهم إلى توجيه مجيء الهمزة . في (مصائب) وانصب على تأويل حلولها محل (الواو) . وعندى أنه يصح في (المصيبة) ما قاله المرزوقي في (الكريهة) . قال المرزوقي (١٥١) : (وقوله في الكريهة للحق الهاء بها الحق بباب الأسماء ، ويستعمل في نوازل الدهر وشدائد الأمر) . فلحق (المصيبة) بباب الأسماء قد أتاح جمعها جمع تكسير ، كما رأيت . ونحو من ذلك ما قيل في (فروق حتى / ٤٦) عن الخليفة والحقيقة : (واعلم أن التاء في مثل الخليفة والحقيقة . . . على وجهين : أما للنقل من الوصفية إلى الاسمية ، وأما للتأنيث بتقدير موصوف مؤنث . ومعنى كون التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية أن اللفظ إذا كان في الأصل وصفًا ثم غلب عليه الاستعمال حتى صار بنفسه اسمًا ، كان اسميته فرعًا لوصفيته فيشبه المؤنث ، لأن المؤنث فرع المذكر فجعل التاء علامة للفرعية . . .) وهكذا آلت (المصيبة) من الوصفية إلى الاسمية ، شأنها شأن الصفات الغالبة ، فصح في جمعها التكسير ، كما صح التصحيح . إذ كانت اسميتها فرعًا لوصفيتها ، وما لبثت تنم بدلالاتها على هذا الأصل .

□ المدينة والمدارين :

ومما جرى مجرى الأسماء معدولا ب عن الوصف (المدينة) . فقد جمموه على (مدارين) بالياء ، وقالوا في تخريج هذا أن (المدينة) اسم مفعول من قولك (دينت) فهي (مدينة) ، أي ملكت فهي مملوكة .

قال أبو الطيب في الابدال (٣١٦/٢) : (وقال آخرون إنما وزنها : مفعولة من قولك دينت أي ملكت ، فالمدينة المملوكة ، وكل مدينة مملوكة) . فهم قد جمعوا (المدينة) على (مدارين) جمع تكسير ، كما جمعوا (مصيبة) على (مصابوب) ، وكل منهما معدول به عن الوصف . ولكن لم استكروا التصحيح في جمع (مدينة) واستحبوه في جمع (مصيبة) . أقول أن (المدينة) قد نأت بدلالاتها المعروفة عن الأصل الذي كان لها في معنى الصفة ، على حين غللت (المصيبة) تنم بدلالاتها على هذا الأصل .

□ المهمة والمهام :

وقد جرى مجرى الأسماء وهو وصف (المهـم) و (المهمـة) . وقد استعملا بمعنى الأمر الشديد المحزن ، أو الأمر الشاغل العاني إذا وجب انفاذه ، وجمعا تصحيحاً على (المهمات) . قال تايـب شرا :

قليل التشكي للمهم يصيبه كثير الهوى شتى النوى والمسالك

قال أبو علي المرزوقي في شرح الحماسة (٩٤) : (المهم يجوز أن يكون من المهم الذي هو العزن ، ويجوز أن يكون من المهم الذي هو القصد . يقول : هو صبور على النوائب والعلات ، لا يكاد يتألم مما يمرّوه من المهمات) . وقال (٥٧٦) (كأنها كانت تكرر الرجاء وتجده مع كل حادثة ، وعند كل مهمة) . وقال (وخشيت من الناس يظن بنا تباطؤا في المهمات وتثاقلا . .) . وقال : (٩٨٤) : (ودوام صبره على جميع ما يكلفه من المهمات الشاقة) . وقوله (والعند بفتح العين وكسرهما الفرس المعد للمهمات من الطلب والهرب وغيرهما) .

وجاء في نهج البلاغة (٥٥/١) : (مفزعهم في المضلات الى أنفسهم ، وتمويلهم في المهمات على أرائهم) .

وجاء في أساس البلاغة للزمخشري : (فلان حلال للعقد كاف للمهمات) . وفيه (ونزل به مهم ومهمات) .

وفي محاضرات الأدباء للراغب (٥١٤/٤) : (واغتم الحجاج بموت صديق له وعنده شامي أوفده اليه عبد الملك في مهم . . فقال الحجاج : حسبك فمصيبتي بأمر المؤمنين حيث أرسل مثلك بهم أنستني هذه) .

وجاء في المختص لابن سيده (٤٠/١٢) : (المهمات : الشدائد) .

وجاء في كتاب أخلاق الوزيرين (١٢٧) لأبي حيان التوحيدي : (وكنت بالري . . وابن عباد مع مؤيد الدولة قد وردا في مهمات وحوائج) .

وفي المصباح المنير (في مادة قوم) : (سموا بذلك لقيامهم بالمعاشم والمهمات) .

وفي الأشباه والنظائر (٢٢٦/٤) للسيوطي : (مهمة من مهمات شخنا الكافيحي) .

وفي الكليات لأبي البقاء (٣٤٣) : (والامثل للتفضيل ، وسمي أفاضل الناس أمائل لقيامهم في كل المهمات) .

فتبين بما ذكر من النقول أن (المهـم) أو (المهمـة) وصف جاء على صيغة اسم الفاعل ، لكنه استعمل منقطعاً عن موصوفه ، جارياً مجرى الأسماء ، وأن جمعه قد جاء على (المهمات) إذ لا تزال به معنى الصفة ، فهل يصح أن تجمع تكسيراً على (مهام) . أقول قد جرت بهذا أقلام الكتاب وطاعت به ألسنتهم وسلانقهم ، وعندني أنه لا بأس به ، ما دام قد ثبت اشتهار استعماله استعمال الأسماء ، كما رأيت ، صفة غالبية .

□ مَهْمَةٌ بفتح الأول :

هذا وقد شاع حديثاً استعمال (المهمة) بفتح الأول ، لما يشغلك من الأمر ويمنيك أو يمنوك . والمهمة بفتح الأول وتشديد الميم الثانية من مصادر (هم) . ولهذا الفعل من المعاني النفسية ما يتعلق بالحزن والقلق حيناً ، وبالطلب والقصد والارادة حيناً آخر . على أن معجم الصحاح قد قصر مصدر (المهمة) على (هم به) بمعنى أراد . فقد جاء فيه (وهممت بالشئ أهم هماً إذا أردته ، يقال لا مهمة لي بالفتح ولا همام أي لا أهم بذلك ولا أمله) . ولا همام بفتح أوله وبناء آخره على الكسر أي لا أهم ولا أريد ، كما في الأساس .

نأذا صح هذا ، والارادة تعني هنا القصد والطلب ، كان معنى قولك (ذهب فلان في مهمة بالفتح) أنه مضى في قصد أو مطلب . أما إذا كان (المهمة) كالهم عامة ، فقولك (جعلت مهمتي أن أتصرف أحوال المدور وأتعقب خطواته) يعني أنك جعلت ذلك همك وشغلك . ففي اللسان (همه يهمه هماً ومهمة بالفتح حزنه وأقلقه) وفيه (هم بنفسه وعياله طلب واحتال . . وهم هماً بالشئ نواه وعزم عليه ولم يفعله) .

أما الهم والمهمة بضم الأول فهما اسم فاعل من (أهم) وقد استعملوا بمعنيين : الأول الأمر الشديد ، كقولك (تداعى القوم لمهمة أو مهمة) أي تنادوا الأمر شديد نزل بهم . والمعنى الثاني : الأمر تضطلع به فيشغلك ويمنيك . فتبين بذلك أن (الهم أو المهمة) بضم الأول يعني ما يريده الكتاب اليوم حين يقصدون به الأمر الذي يفوض اليك فتتولاه وتحمل مؤنثه وتبعته ، وهو أولى بالاستعمال في هذا المقام ، وأولى بالمعنى المراد .

□ المطيعة والمنطرح : من تحقيق كاميور علوم راسمي

ومن هذا القبيل ما قيل في (الطوائج) جمع (طائفة) في قول الشاعر :

ليبك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائج

فقد اشتهر استعمال (الطوائج) صفة غالبية منقطعة عن موصوفها ، والأصل أن تقول (الحاديات الطوائج) . واختلف في تخريجه ، فمنهم من قال بصحة الجمع ، فالطوائج جمع طائفة من طاح . ومنهم من قال أن الفعل ما هنا رباعي فهو (أطاح) من قولك أطاحه إذا أهلكه وأذبه ، وقياسه أن تقول (مطيعة) وأن تجمع على (المطيحات) تصحيحاً ، و (المطاوح) تكسيراً . قال البغدادي في الخزانة (٣٠٧/١) : (يقال أطاحته الطوائج وطوحت ، فقياس الجمع أن يكون المطيحات والمطاوح ، فإن تكسير منفصل مفاعل بحذف إحدى العينين وإبقاء الميم ، وتخريج الجمع على حذف الزوائد هو لأبي علي الفارسي ، وتخريجه على النسب هو لأبي عمرو الشيباني ، فإن تقديره عنده مما تطيحه الحاديات ذوات الطوائج) . وقال الشنتمري في شرحه لشواهد الكتاب (وكان ينبغي أن يقول المطاوح لأنه جمع مطيعة ، فجعله على حذف الزيادة ، كما قال جل وعز :

أرسلنا الرياح لواقح ، وأحدثها مُلقّعه) • وقال المرزوقي في شرح الحماسة (١٥٥٨) :
(وكذلك الطوائح قياسه أن يكون إذا عدل عن الجمع بالتاء : مطاوح) •

وباب الأمر في كل ما ذكرناه ، ما الذي أساغ جمع (المُنطِيعَة) على (مطاوح) تكسيرا
والأصل فيه التصحيح بالالف والتاء • وما الذي أباح أن يعدل به عن هذا الأصل ؟ أقول
الذي صوب هذا هو استعمال (المطاوح) وصفا ، مفردا عن موسوفه ، وأجراؤه مجرى
الأسماء • قال الزمخشري في أساس البلاغة (واطاحت المطاوح ، قال ٠٠٠ ومخبط مما
تطيح الطوائح أي المطيحات والمطاوح) • فأنت ترى أنه قد أتى به كما اشتهر ، صفة
منقطعة من موسوفها ، جارية مجرى الأسماء ، كذلك جاءت الطوائح ، كما بينا • أما الذي
أجاز بقاء (المُنطِيعَة) على بابه في جمعه على (المطيحات) أنه قد استمر ينم على معنى
الصفة التي بني عليها ، فصح فيه جمع الصفات •

□ مُعَقَّبٌ وَمُعَقَّبَةٌ ، وَمَعَاقِبٌ وَمَعَاقِيبُ :

ومما جاء من الوصف على (مُعَقَّلٌ) اسم فاعل من (فعَّل) بتشديد الميم ، مضارعا
للأسماء (معقب ومعقبة) فقد قالوا في الجمع (معاقب ومعاقيب) كما قالوا (معقبات) •
فقد جاء في التنزيل (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله - الرعد / ١١) .
ف (معقبات) جمع معقب أو معقبة • وقد جاء هذا الوصف مستغنياً عن موسوفه ،
وأريد به الملائكة • قال الجوهري (والمعقبات ملائكة الليل والنهار ، لأنهم يتماقبون •
وانما أنت لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة) • وقال الزمخشري في الأساس (له معقبات :
هم ملائكة الليل والنهار يتماقبون) • وقال الراغب في مفرداته (له معقبات من بين يديه
ومن خلفه : أي ملائكة يتماقبون عليه ، حافظين له) • وقال الامام البيضاوي :
(معقبات ملائكة تمتقب في حفظه جمع معقبة ، من عقبه بالتشديد مبالغة عقبه اذا جاء على
عقبه ، كأن بعضهم يعقب بعضاً ، أو لأنهم يعقبون أقواله وأفعاله فيكتبونها • • أو لأن
المراد بالمعقبات جماعات • •)

وقد قرأ عبيد الله بن زياد (له المعاقب) كما جاء في البحر المحيط لأبي حيان ،
و (له معاقيب) كما جاء في المحتسب لابن جني . ومعاقب ومعاقيب جمع مُعَقَّبٌ أو مُعَقَّبَةٌ •
قال ابن جني في المحتسب (٣٥٥ / ١) : (• • •) ومن ذلك قراءة عبيد الله بن زياد : له
معاقيب من بين يديه • قال أبو الفتح : ينبغي أن يكون هذا تكسير معقب أو معقبة ، الا أنه
لما حذف إحدى القافين عوض منها الياء فقال : معاقيب ، كما تقول في تكسير مقدم مقاديم ،
ويجوز ألا تموض ، فتقول : معاقب كمقادم) . فلما الذي أتاح جمع (معقب) أو (معقبة)
جمع تكسير ، وهو وصف على صيغة اسم الفاعل • أقول قد استعمل (المعقب) صفة
غالبة مفردة عن موصوفها ، كما رأيت ، وقد سمي بها كل ما جاء عقيب ما قبله •

ففي النهاية (والمعقب من كل شيء ما كان عقيب ما قبله) • وجاء (المعقبة) أيضاً
اسماً للتسبيحة والتعميدة والتكبيرة ، يقال عقب الصلاة • قال ابن الأثير : (معقبات
لا يخيب قائلهن ، ثلاث وثلاثون تسبيحة ، وثلاث وثلاثون تعميدة ، وأربع وأربعون
تكبيرة ، سميت معقبات لأنها عادت مرة بمدمرة ، أو لأنها تقال عقيب الصلاة) •

□ المعجم والمعاجم :

لا بد في الحكم بجواز جمع المعجم على المعاجم أو المعجمات من تعرف قولك (المعجم) ما أصله ٥٠ وقد ذهب الأئمة إلى أن الأصل في قولك (المعجم) هو (حروف المعجم) ، وإنما صح إضافة الحروف إلى المعجم بتأويلين :

الأول أن تقدير (حروف المعجم) هو (حروف الخط المعجم) . قال أبو محمد الخفاجي في كتابه (سر الفصاحة / ١٧) : (بل يجوز أن يكون التقدير : حروف الخط المعجم لأن الخط العربي فيه أشكال متفقة لحروف مختلفة ، عجم بعضها دون بعض ليزول اللبس . وقد يتفق في غيرها من الخطوط أن تختلف أشكال الحروف فلا يحتاج إلى النقط . فوصف الخط العربي بأنه - معجم - لهذه العلة . وقيل - حروف المعجم - أي : حروف الخط المعجم ، كما يقال حروف العربي ، أي حروف الخط العربي) . وقال (فإذا قيل أعجمت الكتاب فمعناه أزلت إبهامه ، كما يقال : أشكيت إذا أزلت ما يشكوه) . فإذا صح هذا فأي جمع يجس عليه (المعجم) بهذا التأويل ؟ أقول المعجم صفة حذف موصوفها وهو (الخط) ، فإذا كان الموصوف قد حذف وهو على نية التقدير كانت الصفة على أصلها ، وجمعها جمع الصفات بالتصحيح على (المعجمات) . وإذا كان الموصوف قد حذف استغناء عنه فغاب الصفة منابه والفرن عنه ، كما هو الحال في قولك (المعجم) هاهنا ، صح في جمعه التكسير كما تجمع الأسماء ، كما صح في جمعه التصحيح اعتداداً بالأصل ، مادام به معنى الصفة في الأصل . وكلما نأى الوصف بمعناه عن الأصل ، قوي فيه التكسير . ذلك أن دلالة (المعجم) في كلام أبي محمد الخفاجي هو (الخط العربي) لأن الأصل هو (حروف الخط المعجم) . فإذا دل (المعجم) اليوم على غير هذا فقد نأى عن الأصل ، وضوي فيه التكسير .

وقد جاء في بيت للقطامي :

وناديننا الرسوم وهن صم ومنطقها المعاجم والسطار

وجاء في شرح البيت (المعاجم كتب معجمة أجابها إيانا أن أرتنا علاماتها كأنها سطار كتب ، أي منطقها السطار والأثار ، وكل ذلك لا يجيب) . فانت ترى أن القطامي قد جمع (المعجمة) على (معاجم) استغناء بالصفة عن الموصوف تشبيهاً له بالأسماء ، وهو لا يزال على معناه الأول في الصفة . فإن كان (المعجم) قد تجاوز هذا في دلالة فاختص بمعنى انزوي به عن الأصل وتنحى وانفرد ، فهو بالتكسير أولى واليق . فدلالة (المعجم) لم تبين على معنى قولك (كتاب الخط المعجم) أو (الكتاب المعجم) أي الذي أعجمت حروفه فأزيل عنها اللبس ، والا لكان كل كتاب معجماً . وإنما أريد بـ (المعجم) السفر الذي ضم المفردات مقرونة بشرحها وتفسير معانيها مرتبة ترتيب حروف الهجاء ، أي ترتيب حروف الخط المعجم . هذا ولا يشترط في (المعجم) بأن يخص بمفردات اللغة ، ولو كان الأكثر فيه كذلك . فأول كتاب أطلق عليه اسم (المعجم) هو (معجم الصحابة) لأبي يملح أحمد بن علي بن المثني بن يعين بن عيسى بن هلال التميمي الموصلية محدث الجزيرة

(٢١٠ - ٣٠٧ هـ) وعقبه أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي المحدث المعروف بابن بنت منيع (٢١٤ - ٣١٥) . وقد ألف هذا مجمله بأسماء الصحابة : المعجم الكبير والمعجم الصغير . ثم استعمل لفظ (المعجم) عند من ألفوا في الحديث ، ثم عند من صنفوا في اللغة . وقيل قد جاء لفظ (المعجم) ليساً رواه أبو ذر ، رضي الله عنه ، عن الرسول ﷺ ، كما ذكره صاحب كشف الظنون في مقدمته (٢٥) . وجاء في النهاية (وفي حديث عطاء : وسئل عن رجل لهر رجلاً فقتل بعض لسانه فمجم كلامه ، فقال : يمرض كلامه على المعجم ، فما نقص كلامه منها قسمت عليه الدية) . قال ابن الأثير : (المعجم حروف : أ ب ت ث ، سميت بذلك من التجميع ، وهو إزالة المجمة بالنقط) .

والثاني من التأويلين أن تقدير (حروف المعجم) هو (حروف الاعجام) . أي أن المعجم هنا مصدر ميمي . تقول أعجمته مجماً أي أعجماً ، كما تقول أكرمته مكرماً أي أكرماً ، أو أدخلته مدخلاً أي أدخلاً . قال ابن جني في سر صناعة الاعراب (٣٨ / ١) : (أن سأل سائل فقال ما معنى حروف المعجم ، هل المعجم صفة لحروف هذه . . . والصواب في ذلك عندنا ما ذهب إليه أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ، رحمه الله تعالى ، من أن المعجم مصدر بمعنى الاعجام ، كما تقول أدخلته مدخلاً ، وأخرجته مخرجاً ، أي أدخلاً وأخرجاً . وحكى أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش أن بعضهم قرأ : ومن يهن الله فما له من مكرم ، بفتح الراء ، أي أكرام . فكانهم قالوا : هذه حروف الاعجام . فهذا أسدٌ وأصوب من أن يذهب إلى أن قولهم حروف المعجم بمنزلة قولهم : صلاة الأولى ومسجد الجامع . لأن معنى ذلك صلاة الساعة الأولى أو الفريضة الأولى ، ومسجد اليوم الجامع ، فالأولى غير الصلاة في المعنى ، والجامع غير المسجد في المعنى أيضاً . وإنما هما صفتان حذف موصوفاهما وأقيما مقامهما ، وليس كذلك حروف المعجم . لأنه ليس معناه حروف الكلام المعجم ، ولا حروف اللفظ المعجم ، وإنما المعنى أن الحروف هي المجمة . فصار قولنا حروف المعجم من باب إضافة المفعول إلى المصدر ، كقولهم هذه مطية ركوب ، أي من شأنها أن تركب ، وهذا هم نضال ، أي من شأنه أن يناضل به ، وكذا حروف المعجم ، أي من شأنها أن تعجم .) .

هذا وقد رد أبو محمد الخفاجي في سر الفصاحة على ابن جني فقال : (وليس يبعد عندي ما أنكره أبو الفتح ، بل يجوز أن يكون التقدير : حروف الخط المعجم . . .) كما أسلفنا . لكنه إذا صح أن القصد ب (المعجم) هو الاعجام ، فقياس المصدر الميمي إذا سمي به أن يكسر فيقال في جمعه (المعاجم) ولا قياس له سواء . ذلك أن علماء اللغة قد استثنوا من التفسير كل صفة جاءت على الفعل نحو (مفعول ومفعول) اسم فاعل أو اسم مفعول من (أفعَلَ) ، كما أورده الرضي في شرح الشافية حين قال : (أن كل ما جرى على الفعل من اسمي الفاعل والمفعول ، وأوله ميم ، فبابه التصحيح لمشابهة الفعل لفظاً ومعنى) ، وما دام المعجم قد اعتد في هذا التأويل مصدراً لا صفة فجمعه على الأصل في تكسير الاسم الرباعي من أمثاله على (مفاصل) .

وقال ابن جني في سر صناعة الاعراب (٤٤/١) : (فان قيل ان جميع هذه الحروف ليس معجماً ، انما المعجم بعضها ، ألا ترى ان الألف والحاء والداو ونحوها ليس معجماً ، فكيف استجازوا تسمية جميع هذه الحروف - حروف المعجم - قيل انما سميت بذلك لأن الشكل الواحد اذا اختلفت أصواته فاعجمت بعضها وتركت بعضها ، فقد علم أن هذا المتروك بغير اعجام ، هو غير ذلك الذي من عادته أن يعجم . فقد ارتفع اذن بما فعلوه ، الاشكال والاستبهام عنها جميعاً وهذا كله رأي أبي علي وعنه أخذت) .

□ حجة من جمع معجم على معاجم :

جمع الأب الأنستاس ماري الكرمليني (معجماً) على معاجم ، فقال في كتابه (أغلاط اللغويين الأقدمين / ١١٩) : (أما معجم فهو وزن مصنف ومخدع ، وما كان على هذا الميزان ، يكسر على مفاعل : معاجم ، كما يقال مصاحف ومخادع . هذا من جهة القياس ، واللغويون لا يدونون في معاجمهم المقيسات . وأما من جهة السماع فان المعاجم لم تكن معروفة في الجاهلية حتى نسمع من أبنائها هذه الكلمة . انما المعاجم وضمها المولدون ونطقوا بهامكسرة على هذا الوجه اذا أرادوا الكثرة . أما اذا أرادوا القلة فانهم يقولون : المعجمات . وقد يقال في هذا الجمع المعاجيم ايضاً من باب القياس . . .) وأردف (أما أنه ورد معاجم فهو مما لا يختلف فيه اثنان . قال السيد الزبيدي في كلامه على - اثال - هو تامة بن اثال بن النعمان من بني حنيفة ، كما هو في المعاجم - اهـ . وكذلك ورد المعاجيم فقد قال المذكور في - زهير - كزير : ولعله في معجم آخر من معاجيمه) . أقول في التعقيب على كلام الأب ، أما أن (مفاعل) يطرد على (مفاعل) فغير صحيح ، ذلك أن صيغة الجمع تحد بوزن المفرد من جهة ، كما تحد بأصل بنيتها اسماً أو وصفاً أو صفة غالبية . وأما أن الزبيدي صاحب التاج قد جمع معجماً على معاجم فليس في ذلك ما يلزم الأخذ به ، ولو كان فيه ما يبعث على بحثه وتدبره واستبانة وجهه .

□ حجة من أنكر المعاجم جمعاً وأقر المعاجيم :

قال الدكتور مصطفى جواد في كتابه (دراسات في فلسفة النحو والصرف واللغة والرسم / ١٦٠) : (أراد بالمعاجيم جمع المعجم أي المعجمات والمعاجيم . مع أن المعاجم جمع المعجم بفتح أوله على وزن المذهب ، وهو موضع المعجم ، أي المض للاختصار : اختبار الصلابة أو الرخاوة ، على حسب الشيء المعجم . ودخلت الكلمة ميدان المجاز . قال العلامة الزمخشري في أساس البلاغة : وفلان صلب المعجم لمن اذا عجمته الأمور وجدته متيناً : وقال في - ص د ق - من الأساس : وفلان صدق وصدق المعاجم . اهـ . فالمعاجم جمع المعجم بالمعنى المذكور . أما المعجم بضم الميم فالقاعدة في جمعه زيادة الألف والتاء فيكون : المعجمات) وأردف (ويجوز عندي جمعه جمع تكسير بشرط أن تطبق عليه قاعدة الأسماء المضمومة الميم كالمفطير والموسر والمنكر والمطفل . . . فيكون المعاجيم كالمفاطير والمياسير والمطافيل . . . ويجوز حذف يائه لوزن الشعر حسب ، أو لخوف الالتباس) .

أقول في الجواب عن ذلك أن جمع المعجم على المعجمات لا يمنع من جمعه على معاجم ما دام صفة غالبية قد استغنت عن موصوفها وأغنت مغناه . ولا تكفي زنة المفرد للقطع

بصيغة جمعه ، بل لا بد من الكشف عن بنيته اسماً او صفة ، واستبانة نوع اسميته وصفته
 أيضا • وليس يمتنع معاجم جمعاً للمجم بضم الأول ، ولو صح أنه جمع للمجم بفتح الأول •
 فمذاهب جمع لمذهب بضم الميم وفتح الهاء ومذهب بفتح الميم ، كما سنراه • ومسأن
 جمع لمن بكسر الميم اسم آلة من (سن) ، ومن اسم فاعل من (أسن) صفة غالبية •
 ومجاسد جمع لمجسد بضم الميم • وهو ما أشبع صيغة من الثياب ، ومجسد بكسر الميم للثوب
 الذي ألصق بالجسد •

أما انكار جمع معجم على معاجم واقرار جمعه على المعاجيم ، فهو غريب • فالأصل فيما
 جاز تكسيره من (مفعّل) بفتح العين على (مفاعل) ألا يجمع على (مفاعيل) ، لأن هذا
 هو جمع (مفعال ومفعّل) بحرف مد • على أن الكوفيين قد أجازوا فيما جمع على مفاعل أو
 هيئته كفواعل وفعائل ، أن تزداد فيه الياء ، وفيما جمع على (مفاعيل) أن تحذف فيه
 الياء ، كما جاء في الهمع للسيوطي (١٨٢/٢) . وقد أخذ بهذا جماعة وجعلوا إضافة الياء
 اشباعاً للكسرة أو مطلاً لها ، كما نص عليه ابن جني في الخصائص (١٥١/٣) والمحتسب
 (٣٥٧/١) ورده الأنباري في الانصاف ، الا في الشعر •

قال السيوطي في الهمع حول جمع مندوحة على منادح (والأصل مناديح لأنه جمع
 مندوحة ، وقوله سوابغ • • والأصل سوابغ لأنه جمع سابغة • وأجاز الكوفية الأمرين في
 الاختيار ، واستدلوا بقوله تعالى : وعنده مفاتيح الغيب ، والأصل مفاتيح لأنه جمع
 مفتاح ، ولقوله تعالى : ولو ألقى معاذيره ، والأصل معاذيره لأنه جمع معذرة • وتناول
 البصريون ذلك ، على أنه جمع مفتاح بلا ألف ، ومعداد بالف • ووافق ابن مالك الكوفيين ،
 فأجاز في سربال وعصفور : سربال وعصافير ، وفي درهم وصيرف : دراهيم وصياريف • وقال
 الزبيدي في التاج (المسند كمكرم جمعه مساند على القياس ، ومسائيد بزيادة التعتية
 اشباعاً ، وقد قيل أنه لغة ، وحكي في مثله القياس أيضاً) •

ويبدو أن الزبيدي قد جمع معجماً على معاجم ومعاجيم أخذاً بهذا الرأي •

— ولكن كيف عمد الدكتور جواد الى جمع معجم على معاجيم بالياء ، وأبى جمعه
 على معاجم بلا ياء والمعاجيم في جمع المعجم هو فرع المعاجم ؟ أقول حاول جواد الاقتباس
 بمفطر وموسر ومنكر ومفطر ، بضم الميم فيها ، وهي تجمع على مفاطر ومياسير ومناكير
 ومطافيل ، ولكن هل هذه نظائر لـ (معجم) حقاً ، وهل هي محل قياس له فعلاً ؟

قال الرضي في شرح الشافية (١٨٠/٢) (وقالوا أيضاً في مفعّل المذكر كموسر ومفطر ،
 وفي مفعّل كمنكر : مياسير ومفاطر ومناكير • وإنما أوجبوا الياء فيهما مع ضمهما في نحو
 معاليم جمع معلّم ، ليتبين أن تكسرها خلاف الأصل ، والقياس التصحيح) • وقال أيضاً :
 (والأغلب في المفعّل المختص بالموث التجرّد عن الثاء ، فلا يصحح ، بل يجمع على مفاعل
 كالمطائل والمشادن والمراضع • • وجوزوا في جمع هذا الموث زيادة الياء أيضاً ليكون
 الموض من الهاء المقدرة ، فنقول مطافيل ومراضيع ومشادين ، ويجوز تركه ، قال
 تعالى : وحرمتنا عليه المراضع — القصص / ١٢) •

أقول قاس الأستاذ جواد (المعجم) على المفضل بكسر الفاء ، وعلى المنكر بفتح الكاف .
 أما (المفضل) على صيغة اسم الفاعل فقد جمع على مفاعيل لكنه جمع على مفاعل أيضاً ،
 فكيف يستظهر به الدكتور جواد على جمع (معجم) على معاجيم دون معاجم . قال الرضي
 (بل يجمع على مفاعل كالمطائل . . . وجوزوا . . . زيادة الياء أيضاً . . . فتقول مطافيل . . .)
 هذا وليس (مفضل) كمعجم ، لأن الأول مختص بالمؤنث . قال الرضي (وجوزوا في
 جمع هذا المؤنث زيادة الياء أيضاً ليكون كالמוש من الهاء المقدرة فتقول مطافيل . . .)
 فكيف يصح (مفضل) مثلاً في القياس لمعجم ؟

أما (منكر) على صيغة اسم المفعول ، فقد جمع تكسيراً على مناكير دون مناكسر ،
 فقاس عليه جواد (المعجم) فذهب الى جمعه تكسيراً على معاجيم دون معاجم . ولكن هل
 يقاس بمعجم على منكر حقاً ؟

— أما أن (المنكر) قد جمع تكسيراً على مناكير بالياء دون مناكر بحذفها ، فصحيح .
 وقد جمع تصحيحاً على (المنكرات) أيضاً . قال صاحب الأساس (وهم يركبون المنكرات
 والمناكير) . ولكن ما سر جمعه على مناكير دون مناكر ؟ قال الرضي (وانما أوجبوا
 الياء فيهما مع ضعفها في نحو معاليم جمع معلم ، ليتبين أن تكسیرهما خلاف الأصل ،
 والقياس التصحيح) . فإذا صح هذا فإنه يعني أنهم أرادوا أن ينبهوا على شذوذ جمع
 منكر تكسيراً ، فضموا الى شذوذه هذا في الجمع شذوذاً آخر ، وهو اضافة الياء . وعندني
 أن لجمع منكر على مناكير تأويلاً آخر . ذلك أنه جاء منكر ومنكور بمعنى ، فاستغنوا بجمع
 منكور وهو مناكير عن جمع منكر على مناكر واكتفوا بمناكير جمعاً لمنكر ومنكور .
 ففي الاشتقاق لابن دريد (٣٢٩) : (نكسرة بضم الأول فعلة من الشيء المنكر والمنكور ،
 نكرته وأنكرته) فنكره كأنكره والمنكور كالمنكر . ففي الأساس (أنكر الشيء ونكره
 بالكسر واستنكره ، وقيل نكر أبلغ من أنكر ، وقيل نكر بالقلب وأنكر بالمعين) . وليس
 يصح التعلق بتأويل والتمويل عليه لأنه إذا صدق هذا في جمع منكر على مناكير حار الرأي
 في تأويل مفطر على مفاعيل . وليس بدعاً على كل حال أن تشرّد الفاظ فتنبو على الأصل
 على أن بيت القصيد هو أن جمع المنكر جمع تكسير ليس شذوذاً في الأصل ، ولو ذهب الى
 هذا كثيرون فستري أن كثيراً مما قالوا بشذوذه في هذا الباب ، كان تفرده في الحكم
 لسبب روعه . فالمنكر إذا جاء وصفاً جارياً على فعله فبابه التصحيح على الأصل .
 فانت تقول (الأمر المنكر مريب عقلاً وشرعاً) وتقول في جمعه (الأمور المنكرة أو المنكرات
 مريبة عقلاً وشرعاً) . أما قول الزمخشري (وهم يركبون المنكرات)
 فليس (المنكرات) فيه صفة جارية على فعلها وانما هي صفة غالبية فارتقت موصوفها فقامت
 مقامه وأغنت مغناه فشابهت الاسم ، لكنهما لم تفاد الوصف في دلالتها ، ولو خصصت .
 قال صاحب المفردات (المنكر كل فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه أو تنوقف عن
 استقباحه واستحسانه العقول ، فتحكم بقبحه الشريعة) . وقال صاحب التعريفات (١٦٢) :
 (المنكر ما ليس فيه رضا الله من قول أو فعل والمعروف ضده) .

أما قول الزمخشري (وهم يركبون المناكير) فالمناكير فيه صفة غالبية أيضا ، أنزلت منزلة الأسماء وانقطع ما بينها وبين الوصف، وقد جاء في الأشباه والنظائر للامام السيوطي (١٥٧/٢) : (قال في البسيط : كل صفة كثر استعمالها من غير موصوفها ، قوي تكسيرها لالتعاقبها بالأسماء) .

والمعجم بمعناه الشائع صفة غالبية قامت مقام الاسم وفارقت موصوفها . وهي ما بينه وبين (المعجم) الصفة الجارية على موصوفها، فقوي فيه التكسير . ولا يصح منع (معاجم) جمعا للمعجم ، وإقرار (معاجيم) بالياء ، كما ذهب اليه الدكتور جواد ، حملا على (منكر ومناكير) لأن الحمل انما يكون على أصل ثابت ، ومناكير في وجوب زيادة الياء مثال شاذ .

هذا وقد عبروا عن اضافة الياء في نحو (مفاعيل) وما كان على هيئته بأنه اشباع للكسرة ، كما جاء في الانصاف ، وأسماء ابن جني في الخصائص (١٢١/٣) وفي المحتسب (٣٥٧/١) اشباعا للحركة أو مطلقا . وذكروا من ذلك جمع (صيرف) في شعر الفرزدق على (صياريف) بدلا من (صيارف) . وجمع (مرجل) في شعر عبدة بن الطيب على (مراجيل) والأصل (مراجل) . وقال الأنباري في رده على الكوفيين في كتابه الانصاف (٣١/١) : (وهذا القول ظاهر الفساد لأن اشباع الحركات انما يكون في ضرورة الشعر ، كما أنشدوه في الأبيات . وأما في حال اختيار الكلام فلا يجوز ذلك بالاجماع) . وقد قال الأنباري فيما تقدم بمذهب البصريين .

فثبت بما أسلفنا أن قولك (معاجيم) محمول على اضافة الياء الى (معاجم) بأشباع حركة الجيم اختيارا عند الكوفيين ومن أخذ أخذهم ، وأن إقرار (معاجيم) ، موقوف على أسافة (معاجم) في الأصل . أما أنكار (معاجم) وإثبات (معاجيم) كما ذهب اليه الأستاذ جواد فما أظن له وجه .

□ الجواب عن استيضاح من استوضح صيغة الجمع على معاجم أو معجمات :

عقد الدكتور ناصر الدين الأسد ، في الجزء الخامس والمشرين من مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، فصلا حول (معاجم ومعاجيم ومعجمات) . قال الدكتور الأسد : (وسواء أكان المعجم مصدرا بمنزلة الاعجام ، كما ذهب اليه المبرد وتابعه غيره ، أم صفة لموصوف محذوف ، فإن في هاتين الحالتين لا يجمع عندهم على معاجم لأن المصدر لا يجمع ، إذ انه اسم معنى ، وليس له ذات متفرقة حتى يحتاج الى جمعها ، ولأن الوصف من اسمي الفاعل والمفعول وأوله ميم فبابه التصحيح ، ولا يكسر لمشابهة الفعل لفظا ومعنى ، وإن نصوا على الفاظ جاءت مكسرة شذوذاً) .

أقول الجواب عن ذلك من وجوه . أما أن (المعجم) في أحد التاويلين مصدر والمصدر لا يجمع حقيقة الأمر أن (المعجم) ليس مصدرا ، بل هو معدول به عن المصدر الى الاسم . فالمصدر جنس لفعله كما يقول ابن جني في الخصائص (٢٥/١) . فهو يدل على الحدث

من حيث تعلقه بفاعله ، على وجه المسموم والابهام ، ومن ثم امتنع جمعه وتثنيته ، لا لأنه يتناول الجنس والجنس يدل على القليل والكثير فحسب ، بل لدلالته على الحدث المتعلق بفاعله من حيث هو حدث أيضاً . فالمصدر الذي لا يجمع هو المصدر الذي يصدق عليه تعريفه وحده هذا . فإذا خرجوا به عن جنسه أو حدثه العام عاد إليه ما كان عليه الاسم في الأصل ، من جواز جمعه . قال صاحب المصباح (والجمع يكون في الأعيان كالزيدين ، وفي أسماء الأجناس إذا اختلفت أنواعها كالأرطاب والأعشاب واللحوم) ، وأردف (وفي المعاني المختلفة كالألوان والظنون) . فأشار بذلك إلى أن (العلم والظن) إذا جمعا فقد عريا من الحدث وجنسه ، إذ أصبحا مجرد اسمين للمعنى . وقال في موضع آخر للاعتلال لجمع (العلم) : (أن ضرباً يخالف ضرباً في كثرته ، وعلماً يخالف علماً في معلومه ومتعلقه كعلم الفقه وعلم النحو) . والصحيح أن ليس في (العلم) من قولك (علم الفقه وعلم النحو) ما يدل على الحدث المبهم ، بل ليس فيه ما يصدق على الجنس أيضاً ، ومن ثم جاز جمعه جمعك الأسماء . وكل ما جمعته من ذلك فقد جذبته إلى الاسمية وخرجت به عن المصدرية . قال صاحب المصباح (واستعمل العيب اسماً وجمع على عيوب) وقال (واستعمل المصدر اسماً - أي اللفظ - وجمع على ألفاظ كفرخ وافرأخ) . وقال (والمكس الجبائية وهو مصدر . . ثم سمي المأخوذ مكساً تسمية بالمصدر وجمع على مكوس) ، وهكذا . . فاصل (المعجم) مصدر بمعنى الأعجام في الأصل ، لكنه استعمل اسماً فصح جمعه جمع الأسماء .

وأما أن (المعجم) في التاويل الآخر صفة أصلية جارية على الفعل ، والصفة بابها التصحيح ، فليس ذلك هو الوجه . فـ (المعجم) في هذا التاويل صفة غالبية انقطعت عن موصوفها فجرت مجرى الأسماء . والا فكيف جمعوا (المخزية والمصيبة والمدينة والمقبة والطليعة والمجعة) على (المخازي والمصائب والمداين والمآقب والمطواح والمآجم) ؟

□ فيما جمع على المهارق والمصاحف والمواسي والمطارق والمجاسد والمسائد والمصاعب والمذاهب والمراسل .

وأورد الدكتور ناصر الدين الأسد (المهرق والمصحف والموسى والمطرف والمجسد والمسند والمصعب والمذهب والمرسلة) ، وقال : (ولم نجد نصاً فيما أطلعنا عليه من كتب اللغة يجمع هذه الألفاظ التي أوردناها جمعاً سالماً ، فلم نسمع مسندات جمعاً لمسند) .

أقول الجواب عن هذا أن من هذه الألفاظ ما هو اسم ، والأصل في جمع الأسماء هو التكسير فكيف يجمع جمع سلامة ؟

فالمهرق : اسم لا صفة ، ولو كان على صيغة اسم المفعول ، وهو معرب أصله فارسي ومعناه الصحيفة . قال الجوهري في الصحاح (المهرق الصحيفة فارسي معرب والجمع المهارق) . وقال الجاحظ في الحيوان (٧٠ / ١) : (والمهارق ليس يراد بها الصحف والكتب . ولا يقال للكتب مهارق حتى تكون كتب دين أو كتب عهود وميثاق وأمان) . وجاء في المعرب للجواليقي (٣٠٣) : (والمهرق الصحيفة وهي بالفارسية مهرة) . فالميم أصلية لازائدة ، وقد أبدلت الهاء بالتمريب قافاً . وإذا صح هذا كان قياس جمع المهرق المهارق تكسيراً .

أما (المصحف) فقد اطرده جمعه على (المصاحف) ، لا جمع له سواء . وليس هو اسم مفعول ، ولو رد الى هذا الأصل . ذلك أن النحاة قد ذكروا أسماء حكوها عن العرب ، قالوا انها ليست جارية على الفعل ، على حد أحد من المشتقات . ونقلوا من ذلك (المدهن) بضم الميم والهاء لأداة الدهن وقارورته التي يوضع فيها . قال سيبويه في الكتاب (٢٤٨/١) : (وكل هذه الأبنية تقع اسماً للتي ذكرنا من هذه الفصول ، لا لمصدر ولا لموضع العمل) .

وقال الزمخشري في المفصل (وما جاء مضموم الميم والعين من نحو المسعط والمنخل والمدق والمدهن . . فقد قال سيبويه لم يذهب بها مذهب الفعل ، ولكنها جعلت أسماء لهذه الأوعية) . وقال أيضاً (ومنخل ومصحف . . بضم الميم والخاء في الأول ، وضم الميم وفتح الحاء في الثاني) . فجمع المصحف من هذه الأسماء ولورد الى أصل مشتق . وقال سيبويه في الكتاب (٣٧٨/٢) : (ويكون الاسم على مفعول نحو مصحف ومخدع وموسى . . فدل هذا على أن (المصحف) قد اعتد في الأسماء . وقد شرح ابن يعيش قول الزمخشري في المفصل فقال (ومنه منخل اسم آلة النخل . . ومنه المصحف من لفظ الصعيقة ، تقول : أصحفته في مصحف أي جعلته صعيقة ، وربما كسروا أوله وقالوا : مصحف يشبهونه بالآلة . .) .

وفي مفردات الراغب (والمصحف ما جعل جامداً للمصحف المكتوبة وجمعه مصاحف) .

ويتبين بما تقدم أن (المصحف) اسم أفرد عن المشتقات ، وقد جاء مكسور الأول كاسم الآلة ، وفارقه بأن أصله الضم . ففي أدب الكاتب لابن قتيبة (وكذلك قالوا مصحف وهو مأخوذ من أصحف أي جمعت فيه الصحف ، وكسر أوله بعضهم استثقالاً للضم ، وأصله الضم) . هذا وقد ورد في (المصحف) الفتح أيضاً فميمه مثلثة كما في اللسان والتاج .

أما (الموسى) آلة الحديد ففيه خلاف : إذ ذهب بعضهم الى أنه من أوسى رأسه اذا خلقه ، فرأسه موسى . وهو على هذا اسم مفعول على مفعول بضم الميم وفتح العين ، وهو مذكر ، لكنه لم يستمر على هذا الأصل ، إذ سمي به آلة الحديد فاستعمل لما (يوسى به) أي يحلق به . وقد اعتده سيبويه من الأسماء كما أشرنا إليه قبل (٣٧٨/٢) ، فجمع على (المواسي) كشأن الأسماء . قال صاحب المصباح (وأوجز ابن الأنباري فقال الموسى يذكر ويؤنث ، وينصرف ولا ينصرف ، ويجمع على قول الصرف : المواسي) . وذهب آخرون أنه مؤنث على (فُعلى) ممنوع من الصرف ميمه أصلية .

فقد جاء في أدب الكاتب لابن قتيبة (٢٨٦) : (الموسى قال الكسائي هي فعلى ، وقال غيره هو مفعول من أوسيت رأسه أي حلقته ، وهو مذكر اذا كان مفعلاً ، ومؤنث اذا كان فعلى) . وإذ أن (الموسى) على فعلى عند هؤلاء فهي كحبل ممنوعة من الصرف ، وجمعها على موسيات كحليلات . قال صاحب المصباح (ويجمع على قول الصرف - أي قول من صرف الموسى لأنه على زنة مفعول - المواسي ، وعلى قول المنع - أي قول من منع موسى من الصرف لأنه على زنة فعلى - الموسيات كالحليلات) . وقد جاء في معجم الصحاح ، وفي المخصص لابن سيده (١٨/١٧) وفي النوادر لأبي مسعل الأعرابي (٨٦/٨٥) ما يؤيد ذلك . أما قول العامة (أمواس) على تقدير أن واحده (موس) فلا وجه له ، وقد كان

شائما عند عامة أهل الأندلس وصقلية ، كما أشار اليه الدكتور عبد العزيز مطر في كتاب
لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة (ص/ ٢٧٢) .

أما (المطرف) على صيغة اسم المفعول ، فهو اسم أيضاً ، ولو رد الى أصل مشتق .
فالمطرف رداء من خزله علمان ، اشتق في الأصل ، من أطرفه أطرافاً . قال صاحب
المصباح (وأطرفته أطرافاً جعلت في طرفيه علمين فهو مطرف) . وأردف : (وربما جعل
اسماً برأسه غير جار على فعله ، وكسرت الميم تشبيهاً بالآلة والجمع مطارف) ، فدل هذا
على انتقاله من الوصفية الى الاسمية . ولذا كان باب في الجمع هو التكسير على مطارف .
وفصل صاحب التاج فقال (والمطرف كمكرم ، هكذا في سائر النسخ ، والصواب كمبسر
ومكرم ، كما في الصحاح والمعجم واللسان . فالاعتصار على الضم قصور ظاهر . وهو
رداء من خز مريع ذو أعلام ، جمعه مطارف . وقال الفراء : ثوب من الثياب جعل في طرفيه
علمان . والأصل مطرف بالضم ، فكسروا الميم ليكون أخف ، كما قالوا : مغزل وأصله :
مغزل من أغزل أي أدير ، وكذلك المصحف والمجسد . ونقل الجوهري عن الفراء مانعه :
أصله الضم لأنه في المعنى مأخوذ من أطرف أي جعل في طرفيه العلمان ، ولكنهم استقللوا
الضم فكسروه . وقد ورد أيضاً بفتح الميم ، نقله ابن الأثير في تفسير حديث : رأيت على
أبي هريرة مطرف خز ، فهو إذا مثلث الميم) .

أما (المجسد) بضم الميم وفتح السين فهو صفة غالبية فارقت موصوفها (وهو الثوب)
فاغنت مغناه ، وانزلت منزلة الأسماء . وقيل أجسد الثوب فهو مجسد : صبغ بالجسد .
قال صاحب المصباح (وأجسدت الثوب من باب أكرمت صبغته بالزعفران أو المصفر ،
قال ابن فارس : ثوب مجسد صبغ بالجسد) وأردف (وقد تكسر الميم) . وقيل : أجسد
الثوب فهو مجسد : ولي الجسد . قال صاحب الأساس (ولبس المجاسد وهي الشعر جمع
مجسد بالكسر ومجسد بالضم) . والشعر جمع شعار ككتب وكتاب . ففي المصباح
(والشعار بالكسر ما ولي الجسد من الثياب) . وفي الأساس (وعليهم شعار وعليهم شعر) .
ومهما يكن من شيء فالأصل هو الضم على صيغة اسم المفعول ، وأن كسر الميم تصرف
اقتضاه الاستعمال ، طلباً للخفة في اللفظ ، كما جرى في المصحف والمطرف والمغزل ففي
اللسان : (قال أبو زيد : تميم تقول المغزل والمطرف . . والمجسد ، بكسر الميم ، وقيس
تقول المغزل والمطرف . . والمجسد ، بضم الميم) .

- وأما (المسند) بضم الميم وفتح النون ، على صيغة اسم المفعول ، فهو صفة غالبية
انقطعت عن موصوفها وهو (الحديث) وأغنت مغناه فانزلت منزلة الأسماء أيضاً . قال
الحافظ بن حجر في شرح نخبه الفكر ، على ما جاء في كتاب (توجيه النظر الى أصول
الأثر / ٦٥) للششيخ طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي : (والمسند في قول أهل الحديث
- هذا حديث مسند - هو مرفوع صحابي بسند ظاهره الاتصال) . فالأصل في (المسند)
إذا (الحديث المسند) كما ذكر الحافظ . وقد جاء في تعريفه (هو مرفوع صحابي بسند)
أي الحديث الذي يرفعه الصحابي (لا التابعي) بسند ظاهره الاتصال الى رسول الله ﷺ . أي
هو الحديث الذي اتصل اسناده الى الرسول ﷺ كما جاء في تعريفات الجرجاني (١٤٤) ،
إذا قال (المسند من الحديث خلاف المرسل وهو الذي اتصل اسناده الى الرسول ﷺ) . وقد

جمع على مساند مسانيد . ففي التاج (المسندكمكرم . . جمعه مساند على القياس ،
ومسانيد بزيادة التحية اشباعاً) .

وهذا قياسه ، ما دام قد أنزل منزلة الأسماء وتميز من الصفة بخصوصه في الدلالة
واستغنائه عن موصوفه ، فإذا أوردته مورد الصفة بأن تضيفه الى موصوفه فتقول (هذه
مسندات الأحاديث) أو ما يشبه الاضافة لأنه في معناها كقولك (هذه المسندات من
الأحاديث) جمعه جمع مؤنث سالماً ، على الأصل . وخلاف (المسند) : المرسل . قال
الجرجاني في تعريفاته (المرسل من الحديث ما لم يتصل اسناده الى الرسول الأعظم ، بل
الى التابعي ، ويسند التابعي الى الرسول فلا يذكر من رواه عنه) . وقد جمع (المرسل)
على (المراسل والمراسيل) . لكنه جمع على (المرسلات) حين أوقع موقع الصفة . فقد
جاء في المتن (والمرسلات من الأحاديث التي تصل باسنادها الى التابعي ، ويقول التابعي :
قال رسول الله ﷺ ، ولا يذكر صاحب الذي تلقاها عنه) . وإنما كشف المراد بـ (المسندات)
و (المرسلات) بذكر (الأحاديث) لعموم معنى الوصف وشموله .

وأما (المصعب) فهو صفة على صيغة اسم المفعول ، ويقع صفة غالبية في مثل قول
الجوهرى في الصحاح (والمصعب الفعل ، وبه سمي الرجل مصعباً) وقول ابن دريد في
الاشتقاق (واشتقاق مصعب من الفعل من الابل ، يترك للضراب ولا يستعمل . .) أي
اشتقاق (مصعب) اسم الرجل من (مصعب) اسم الفعل من الابل ، يترك للضراب ولا
يركب . ونحو ذلك ما جاء في التاج (المصعب ككرم) ، قال ابن السكيت : الفعل الذي يودع
ويعفى من الركوب) . فأنت ترى أنك متى قلت (المصعب) فهم أنه الفعل المودع للضراب ،
فالوصف قد فارق موصوفه وأغنى مغناه واختص بدلالة فأنزل منزلة الأسماء . ومن ثم
كان جمعه مصاعب ومصاعيب كما ذكره اللسان والتاج . وأصله الصفة الخالصة ، كما في
قول الجوهرى في الصحاح (وأصعب الجمل فهو مصعب اذا تركته فلم تركبه . . حتى
صار صعباً) . فإذا أجريت الصفة على فعلها قلت في الجسع : وأصعبت الجمال فهي
مصعبات ، كما تقول هذه المصعبات من الابل . أما قولك (جمال مصاعب ومصاعيب) بذكر
الموصوف قبل الصفة الغالبة ، فمجيئه على حد قولك (هذه أراض صحراوات ، وهؤلاء
أرضى رهائن) والصحراوات والرهائن والمصاعب صفات غالبية .

ومن ذلك المذهب وجمعه المذاهب . وقد جاء في شرح ديوان قيس بن الخطيم
لابن السكيت أنها جلود فيها خطوط مذهبة بعضها أثر بعض فكانها متتابعة . . وهكذا جاء
بالمذهب صفة غالبية تقع موقع الاسم . وقال الزمخشري (ولوح مذهب ومذهب ، وأطلب
لي المذاهب ، وهي السيور الموهبة بالذهب ، فأتى به وصفاً جارياً على فعله حين قال
(ولوح مذهب ومذهب) فدل على الأصل ثم صفة غالبية حين قال (وأطلب لي المذاهب وهي
السيور) فأشار بذلك الى انتقال الوصف الى الاسم .

وكذلك (المرسل) . قال الزمخشري في الأساس (وفي عنقها مرسل ، وفي أعناقهن
مراسل : قلائد) . فالمرسل القلادة والمراسل القلائد ، هذا على الصفة الغالبة . أما الصفة
الأصلية فقد نبه عليها صاحب القاموس حين قال (المرسل ككمرة قلادة طويلة تقع على

الصدر ٠٠) فاصل (المرسله) : القلادة المرسله أي المطلقة أو (الطويلة) على حد قول الفيروزآبادي ٠ وقد أفرد الوصف أي (المرسله) عن الموصوف (أي القلادة) وأكتفى به اسماً للقلادة المطلقة ٠

□ ايصح فيما انزل من الصفات منزلة الاسماء ان يجمع جمع الاسماء وجمع الصفات :

ويقول الدكتور ناصر الدين الأسد : (هل نستطيع أن نضيف الى ذلك أن الصحيح في جمع الألفاظ الأخرى التي على هذا البناء ، وهو مفاعل ، حين تجري هذه الألفاظ مجرى الأسماء فنقول في جمع (ملحق) ملاحق ، وليس ملحقات ، كما أصبح حديثاً يحرص نفر من محققينا ومؤلفينا على استتماله) أقول لا يقتصر الأمر فيما أنزل من الصفات منزلة الأسماء على زنة مخصوصة كمفعول بكسر الميم أو مفعول بفتحها أو مفعول أو فاعل ، وإنما يجري الحكم في ذلك على إطلاقه ٠ فانت إذا أفردت الصفة عن موصوفها وخصصتها بدلالة نأت بها عما تدل عليه الصفة الجارية على فعلها ، عولمت في الجمع معاملة الأسماء ٠ وإذا بقيت ، الى ذلك ، تمت بسبب الى ما كانت تدل عليه هذه الصفة ، صح أن تعامل في الجمع معاملة الصفات ٠ ولنأت بأمثلة تبين عما قصدنا اليه ٠ ف (الملحق) إذا أردت به مسمى خاصاً بعلت به عن الأصل ، فاطلقته على ما يعد ذيلًا (للمعاهدة) من شروط وشروط ، قلت في جمعه (الملاحق) لأنه جرى على ما جرت عليه الأسماء من حيث انفرادها غالباً بمعنى يقصر عليها ٠ وإذا غنيت بـ (الملحق) ما يمكن أن يكون ذيلًا يتبع أصلاً من الأصول ، جمعته على (الملحقات) كما اعتاد النحاة أن يجمعوه حين يقولون مثلاً (الملحقات بلا سيما) أو (الملحقات بأفعال القلوب) أو سوى ذلك ٠

وقد جاء في التنزيل (والمرسلات عرفاً - المرسلات / ١) ٠ قال الزمخشري في الكشف : (أقسم سبحانه بطوائف من الملائكة أرسلهن بأوامره ٠٠) ٠ وجاء في التاج (والمرسلات في التنزيل : الرياح أرسلت كمعرف الفرس ، أو الملائكة عن ثعلب ، أو الخيل لأنها ترسل أي تطلق في الحلبة) ، وما دام قد صح الاستفناء بـ (المرسلات) عن موصوفها المعين ملائكة كانت أو رياحاً أو خيلاً ، فلا شك أنها صفة غالبية ٠ قال أبو حيان في البحر المحيط (٤٠٣/٨) : (ولما كان المقسم به موصوفات قد حذفت وأقيمت صفاتها مقامها ، وقع الخلاف في تعيين تلك الموصوفات) ٠ على أنه بقي للصفة الغالبة من عموم الدلالة ، ما كان للصفة الجارية على فعلها ، أو كساد الأمر أن يكون كذلك ، لتعدد ما يمكن أن يكون الموصوف المحذوف ، وكان هذا مرجعها جمع الصفات ٠

وجاء في التنزيل (وأنزلنا من الممصرات ماء ثجاجاً - النبا / ٤) ٠ قال الجوهري في الصحاح (والممصرات السحاب تمتص بالمطر ، وعُصر القوم ' أمطروا) ٠ وقال الاسم البياضوي (السحاب إذا أعمرت ، أي شارفت أن تمصرها الرياح ، كقولك : أحصد الزرع إذا حان أن يحصد ٠٠ أو من الرياح التي حان لها أن تمصر السحاب) ٠ وقال أبو حيان في البحر المحيط (٠٠ وجاء هنا من أعمر ، أي دخلت في حين العصر ، فعان لها أن تمصر ، فعمل للدخول في الشيء) ٠ فالممصرات صفة غالبية أنزلت منزلة الأسماء ،

لكنها بقيت تدل على ما دلت عليه الصفة الجارية على فعلها ، سواء أكان موصوفها المحذوف
سحائب أو رياحاً . ومن ثم جمعت جميع التصحيح .

وجاء في التنزيل (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات - الروم/ ٤٦) فجاء
(مبشرات) صفة جارية على فعلها ، في موضع الحال ، لكنها استعملت صفة غالبية .
قال الجوهري (والمبشرات الرياح التي تبشر بالغيث) . ومثل ذلك ما جاء في الأساس
(وهبت المبشرات ، وهي الرياح التي تبشر بالغيث) . وجاء في فقه اللغة وسر العربية
للثعالبي (المبشرات التي تأتي بالسحاب والغيث ، والسواقي التي تسقي التراب) .
فانتقلت (المبشرات) بهذا من الصفة الجارية على موصوفها ، إلى الصفة الغالبة المفردة عن
موصوفها ، فأنزلت منزلة الأسماء ، وقد بقيت تدل على ما كانت تبين عنه الصفة الأصلية ،
فجمعت جميع التصحيح .

وكذا (المعجزة) واحدة المعجزات . وهي صفة غالبية ما تزال تدل على ما هي عليه
الصفة الأصلية ، من قولك أعجزه الشيء إذا غلبته فمعجز عن الاتيان بمثله . ففي الصحاح
(والمعجزة واحدة معجزات الأنبياء) . ونحو من ذلك في اللسان والتاج . وفي التعريفات
(المعجزة كل أمر فارق للعادة ..) .

ولكن هل تقول في (المرسلات والمعصرات والمبشرات والمعجزات) : مراسل ومعاصر
ومبشر ومعاصر ، كما تقوله في الصفات الغالبة عامة . أقول الأصل جواز ذلك ، ما لم
يمنع منه لبس في المعنى ، وما يشبه العموم في الدلالة . فقد جاء المراسل والمعاصر صفتين
غالبتين بمعنى آخر . فالمراسل والمراسيل جمع للمرسلة وهي القلادة كما مر ، والمعاصر جمع
معصر من قولك أمصرت المرأة إذا أدركت فهي معصر . أما المبشرات فلا تكاد تختص بدلالة ،
بل لها من شبه العموم ما قرب أن تتناول به كل ما يبشر . فقد جاء في مفردات الراغب
حول قوله تعالى (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات) : (أي تبشر بالمطر ، وقال
انقطع الوحي ولم يبق إلا مبشرات وهي الرؤيا الصالحة التي يراها المؤمن أو ترى له) .
وهكذا (المرسلات) التي قيل أنها الرياح والملائكة والخيال ، ونحو من ذلك المعجزات
التي تمنى كل ما يعجز .

* * *

ويستبين بما تقدم أن الذي عليه مدار الكلام ومتصرفه أن الشاذ المتناول يثبت الأصل
الذي انزوى عنه ، وينبه على أن مفارقتة لهذا الأصل وانفراده عنه بالحكم ، إنما كان لعل
موجبة أو مجيزة . وأنه لو أحكمت القاعدة التي بني عليها الأصل وخصصت ، ما اعتد
الشاذ المتناول شاذاً . أما أن يعتمد الشاذ المتناول فترسى فيه قدم قياس ويبطل به أصل
ثابت ، فلا يليق أن يتخذ مذهباً بوجه من الوجوه . والا فهل تقول (أحداث مشاهيد
وأيام معاديد وأشهر معالم وأشياء مواضيع ، وأرزاق مباسيط) أو تقول (وهؤلاء مساريير
ومأسير ومشاكير ومناصير) . هذا مقتضى ما أخذ به مجمع اللغة العربية القاهري وجماعة
من اللغويين المحدثين ، في إطلاق جمع مفعول على مفاعيل ، فكيف نسلم صحة هذا المذهب
فنحنو هذا النحو وننهج هذا السبيل ؟

قواعد تشكّل النغم في موسيقى القرآن

د. نعيم اليافي

يرى المفكرون المؤمنون أمثال روني فينون أن الكتب السماوية إنما نزلت بلغة إيقاعية موزونة • ولكن الوزن والإيقاع فيها يختلفان عما هو معروف في الشعر الديني • ولقد تميزت اللغة العربية بنزول القرآن الكريم فيها وب حفظ العرب والمسلمين لنصه وروايتهم له كما تلقاها الرسول ﷺ • وهذا مقال حاول مؤلفه أن يدرس فيه ملامح موسيقى البيان في القرآن الكريم • وفي المقال يتبدى الجهد والدراسة والدراسة الجادة •

(ع • ك • ي •)

تستعير الفنون الجميلة قدرته وسائط بعضها في التعبير والتأثير ، ويظهر فن الأدب بين غيره من الفنون وهو أقدرها على استعمال أدااته للتصوير والتنغيم معاً ، فبالكلمة نرسم ونظلل وننشر الأفياء ، وبالكلمة نوقع ونغني ونعزف لحن الموسيقى •

والقرآن الكريم بوصفه معجزة التعبير الأدبي في اللغة العربية زيادة على أنه وحي وتنزيل يستعمل الكلمة في قدرتيها هاتين حتى يستنفدهما ، ولا ضير عليه في ذلك ما دام يهدف إلى أن يبلغ أعماق مواطن التأثير في النفس البشرية ، هذه النفس التي تؤثر فيها الصورة الموسقة أكثر مما تؤثر الكلمة العادية المجردة ، وترتاح إلى الإيقاع وتانس به وتنفصل ، وتتناغم معه وتتجاوب •

ويتوسل الكتاب لتحقيق هدفه في التأثير عن طريق الإيقاع بشتى الطرق ، ويلجأ إلى مختلف الأدوات ، وإذا كنا نميز بين الظواهر الأسلوبية التي تساعد على الأداء بوصفها ضرورياً من الموسيقى وغير الموسيقى وبين الظواهر الإيقاعية بوصفها قواعد التشكل النفسي فانه

يحسن أن نؤكد هنا أن الأولى يشترك في تحليلها علم المعاني وعلم النغم أما الثانية فلا تحليل لبعضها سوى الموسيقى، شريطة ألا نفهم من اللفظ دلالة الشكلية -الصنعة البدئية- كما فهم القدماء وعدوا ذلك عيباً أو نقصاً في البلاغة بل كما نفهمه نحن بدلالته الفنية التي تشمل الشكل والمضمون ، المحتوى وطريقة الأداء ، ونقول بعضها حتى نخرج بعضها الآخر مثل التنوع والتقابل اللذين هما سبيلان من سبل التعبير في مختلف أنواع الفنون .

وقد أثرت أن أستعمل جملة من المصطلحات الموسيقية ولم أجد حرجاً في ذلك فالمشكلة لا تكمن في المصطلح بقدر ما تكمن في قدرته على التعليل والتفسير ، ورأيتني أنظر وألوم حتى عثرت على الكلمة المناسبة التي اجتهدت في أن تكون أكثر دلالة من سواها لتحمل عنوان الفقرة ، عنوان الظاهرة أو القاعدة الموسيقية وتسوغها وتحللها أيضاً .

أهم قواعد التشكل في موسيقى القرن تسع هي : التنوع ، التقابل ، الترجيع ، التوقع ، الإضافة ، الترنم ، السكت ، القفلة ، الفاصلة ، وسأمس كل واحدة منها مساً رقيقاً .

□ التنوع :

لعل أهم ما يميز الإيقاع الشرقي من الإيقاع الغربي أن الأول أكثر تنوعاً من الثاني ، فمهما حاول الشرقي أن يعطي نظمته من التفاعيل حتى ينطلق وراء الإيقاع بجهد نفسه مصفداً بالوزن ، أما الشرقي فليس لديه وزن يقيد ولا أطوال أو أقدار يلتزم بها ، لديه حرية كاملة في تخير الإيقاع الذي يلائم التعبير ، وعندما يفك ذاته من ربكة القيد ، أو يرخي هذا قبضته قليلاً عنه تتدفق نغمات الإيقاع رخيبة سلسلة ذات ألوان لا حصر لها .

ربما كان في إيقاع القرآن ثلاث قواعد أولاهما توحد الإيقاع مع اختلاف المعنى ، وأخرها تنوعه بتنوعه ، وثالثتها اتساقه مع الجو العام وتمتده بتمتده ، والفرق بين القاعدتين الأخيرتين هو الفرق بين المعنى والجو العام ، فقد يكون الجو واحداً والمعنى متعدداً وقد يكون المعنى واحداً والجو متعدداً فإذا تم التوافق والانسجام بين النغمة وتمدد المعاني في السورة الواحدة فليس من الضروري أن يطرد بين النغمة والمعنى حيثما يرد ، وهذا يعني :

- ١ - أن يتسق الإيقاع مع المعنى في آية أو جملة من الآيات .
- ٢ - أو يأتي واحداً في سورة متعددة المعاني .
- ٣ - أو يتعدد بتعدد المعاني في السورة الواحدة .
- ٤ - أن يتلون رغم توحد المعنى في غير سورة .
- ٥ - أن يتغير بتغير الأجواء باطراد لا ينسى .

وينطلق الإيقاع بمد أن أسس قواعده يتلون ويتمدد ويتنوع بتلون وتمدد المعاني والجو وما أكثرها ، وفيما يلي نماذج تطبيقية :

١ - في سورة هود ، يقص الله علينا قصة نوح مع ابنه ، قصة الطوفان فيقول :
« وهي تجري بهم في موج كالجبال ، ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ،
ولا تدن مع الكافرين ، قال سأوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر
الله الا من رحم ، وحال بينهما الموج فكان من المفريقين » .

ان التشكل الموسيقي للمباراة يتسلم التلام كله مع المعنى ، فالمشهد عاصف ، موج
عات كالجبال ، وطوفان يفرق كل شيء ، وناس بين الموت والحياة ، وهتاف الأب بابنه
أن يأتي ، ونهاية بالفرق ، ويجهى الايقاع يحمل هذا المعنى فهو يتموج موجات طويلة
في البداية ، يمتد في عمق وارتفاع ، ويشارك في رسم الهول العريض ، والأسى الفاجع ،
وتساعد المدات المتوالية للالفاظ في تكوين الايقاع عمقا وسعة وبروزاً حتى يتسق مع
المعنى والمشهد العجيب ، وينحسر في النهاية سريعاً كما انحسر الموج عن الفريق .

٢ - يقول تعالى : « لا يلاف قريش ، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب
هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » . المعنى هنا مختلف وكذلك الجو ،
كلاهما يشعر بالمودة والعنان والمطف ، ويتشكل الايقاع منسجماً ومتسقاً مع ذلك ،
ومع طول الرحلتين زماناً بين الشتاء والصيف ، ومكاناً من الجنوب الى الشمال فيجىء هادئاً
رخياً منبسطاً ممتداً كله أمان وسلام وطمأنينة للنفس البشرية ولنفس قريش في رحلتها
الآمنتين الرابحتين اللتين صارتا لهما عادة والفا .

٣ - ويقول : « الهاكم التكاثر ، حتى زرتم المقابر ، كلا سوف تعلمون ، ثم كلا
سوف تعلمون ، كلا لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم ، ثم لترونها عين اليقين ، ثم
لتسألن يومئذ عن النعيم » .

تصور السورة الحياة وكأنها ومضة خاطفة في شريط طويل ، برهة عابرة ، هكذا ..
الهاكم التكاثر .. في الدنيا حتى دفنتم في المقابر ، وعبر عن الموت بالزيارة لأن الإقامة فيها
هي الأخرى مهما امتدت - قصيرة ، وتنتهي ومضة الحياة وتنطوي صفحتها الصغيرة كما
تنتهي وتنطوي ومضة الموت وصفحتها ، ويمتد بعد ذلك الزمان وتمتد الأثقال ...

ويقوم الايقاع بهذا الإحياء يحمل المعنى ويتسق معه فهو يبدأ سريعاً صاعداً ذاهباً في
الفضاء الى بعيد ، وينتهي رصيناً ذاهباً الى القرار العميق ، ايقاع يقرع قرعات متوالية ،
يقرع القلوب ثلاث مرات في كل سلم صعوداً وهبوطاً زاجراً في الأولى مؤكداً في الثانية ،
ايقاع أشبه ما يكون بصوت النذير يقوم على شرف عال ماداً صوته ، مدوياً بنبرته ،
يصيح بنوم غافلين سادرين أشرفوا على الهاوية عيونهم مغمضة وحسهم مسحور .

٤ - في سورة النجم وآياتها اثنتان وستون يتوحد الوزن - على غير نظام الشعر -
مع الايقاع والفواصل من بداية السورة حتى قبيل نهايتها مع أنها تحمل موضوعات عدة ،
وتطرق أفكاراً مختلفة مثل قصة الخروج الى السماء ، وملاحم الجاهلية ، وعبادة الأوثان ،
ومشكلة التوحيد والايمان بالملائكة وحكاية الخلق ... الخ ، صحيح أننا نلاحظ فروقاً
دقيقة - رغم الفاصلة الواحدة - تتلمس في سرعة الايقاع وبطله الا أن نوع الايقاع

لا يتغير وإن تغيرت شدته أو درجته ، وقد تراوح طول الآية بين ثلاث كلمات في قوله « والنجم إذا هوى » إلى أكثر من عشرين في قوله : « أن هي إلا أسماء سميتوهما أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، أن يتيمون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى » ، بيد أن أسلوب الأديب الموسيقي واحد في السورة جميعاً ، فهو متوسط الزمن ، مسترسل الروي حتى كأنه حديث يتلى ، أو قصة تحكى .

٥ - إذا كان الإيقاع قد توحّد في السورة السابقة رغم طولها النسبي وتعدد معانيها فإنه يتلون ويتغير في سورة أخرى أقصر منها كالنبا ، ونكتفي منها بفقرتين .

تقول البداية : « عم يتساءلون عن النبأ العظيم ، الذي هم فيه مختلفون ، كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون » وتقول النهاية : « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً ، ذلك اليوم الحق فمن شاء اتغذ إلى ربه مأبياً ، أنا أنذرناكم عذاباً قريباً يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ، ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً » .

الفرق بين الإيقاعين لا يحتاج إلى مصطلحات فهو في الأولى دقات زاجرة ، وطرقات عنيفة وصيحات ، وهذا ينسجم مع جو متعرج شديد الارتجال جو النبأ العظيم ، وهو في الثانية وإن رخي هادئ ينسجم مع جو التأمل ، جو المستقبل الذي يتطلب تملياً وتفكيراً .

٦ - تحمل سور التكويد والانفطار والانشقاق على الأقل في بداياتها معاني واحدة فهي تتحدث عن مشاهد الانقلاب الكونية يوم القيامة ، وتقدم هذه المعاني أو المشاهد بثلاث إيقاعات مختلفة رغم توحّد حرف الروي على الشكل التالي :

١ - « إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت ، وإذا الجبال سيرت ، وإذا العشار عطلت ، وإذا الوحوش حشرت ، وإذا البحار سجرت ، وإذا النفوس زوجت ، وإذا المؤودة سللت ، بآي ذنب قتلت ، وإذا الصحف نشرت ، وإذا السماء كشطت ، وإذا الجحيم سعرت ، وإذا الجنة أزلفت ، علمت نفس ما أحضرت » .

٢ - « إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتشرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » .

٣ - « إذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت ، وإذا الأرض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت ، وأذنت لربها وحقت » .

الإيقاع الأول عاصف سريع متلاحق يختصر المسافات ، ويطوي الأمكنة ويلفها ، أنه حركة جائعة تنطلق من عقالها فتقلب كل شيء وتذهب بكل مألوف ، وتهز النفس البشرية هزاً عنيفاً ، والثاني متوسط الحركة لا يملك عنف العاصفة ولا هدأة النسيم ، أنه بين بين ، هو أقرب إلى الانفطار بلفظه الوائي منه إلى التكويد بجرسه الشديد الحاد . والثالث هادئ رخي عميق ينساب في دعة وخفوت واستسلام .

وقد تلونت الايقاعات الثلاثة بتلون الاطار أو الجو العام لكل سورة ، فجو سورة التكوين التقريع الشديد والتهديد ، ومما يناسب هذا الجو أن يكون الايقاع عنيفاً ، عاصفة مدمرة جارفة ، وجو سورة الانفطار العتاب واللوم المبطن بالوعيد ويتفق مع هذا الجو أن يكون الايقاع اهدأ وأعمق وأرق ، وجو سورة الانشقاق الغضوع والخشوع لله ، ويتناغم مع هذا الجو أن يكون الايقاع هو الآخر خاشعاً يسير في طوابعية ويسر واشفاق .

٧ - يتغير الايقاع بتغير الجواء ويتنوع بتنوعها ، وهذه قاعدة مطردة نستطيع أن نتبينها حين نقف عند موسيقى الدعاء على اختلاف نماذجها ومواقفها :

أ - من نماذج الدعاء دعاء زكريا وهو قائم يصلي في المحراب لا ينادي ربه نداء خفياً ، ويكرر اسم ربه بكرة وعشياً ويقول : « رب اني وهن العظم مني ، واشتمل الرأس شيباً ، ولم أكن بدعاك رب شقياً ، واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقراً فهب لي من لدنك ولياً ، يرثني ويرث من آل يعقوب ، واجعله رب رضياً ، وهو نداء عذب سلسل الايقاع كأنه غناء يصتاعد في السماء ألحاناً متناغمة روحانية رخيّة تعمقها الفواصل بيّاتها المشددة وتنويعها المحول عن الوقف ألفاً لينة أشبه بألف الاطلاق التي ينفرج منها الغم ويذهب الصوت بعيداً في أجواز الفضاء .

ب - يقابل هذا اللون من الدعاء بمصافيه من نداوة ولين هتاف نوح الأبح وهو يدعو قومه ليلاً نهارة إلى الحق الأبلج المبين ، ويصر على نصيحهم سراً وعلانية وهم يلجئون في كفرهم وعنادهم ، ويفرون من الهدى ولا يزدادون الا ضلالاً ، فما على نوح - وقد آيس منهم - الا أن يتملكه الغيظ ويمتلئ من فوره بكلمات الدعاء النائرة الغضبي تنطلق في الوجوه مدوية مجلجلة صاخبة ، بموسيقاها الرهيبة وإيقاعها العنيف وصرخاتها التي لا تبقّي ولا تذر : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ، انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجراً كفاراً » .

ج - وثمة أسلوب موسيقي ثالث في آدام الدعاء يباين هذين الأسلوبين ينطلق هذه المرة من الحناجر الكظيمة المكبوتة ، حناجر الكافرين النادمين يوم الحساب المسير ، ولنا أن نتخيل هؤلاء المذبذبين تلفح وجوههم النار فيتحسرون ويحاولون التنفيس عن كربهم ببعض الأصوات المتقطعة المتهدجة كأنهم يتخففون بها من أثقال تنقض ظهورهم ، ويفرغون عن طريقها ما يعانون من عذاب أليم : « ربنا انا أظعننا سادتنا وكبرانا فأضلونا السبيلا ، ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً » .

هذه وغيرها أنواع من الايقاع متعددة ومتغيرة ، لا يضاهي تنوعها سوى وفرتها .

التقابل : ليست الموسيقى مقاماً للصوت فحسب وانما هي حالة أو كيفية تتبدى بالحركة والتوقف ، بالبيئة والذهاب ، بالتوافق والتنافر ، بالقوة والضعف . . . وهذه الصفات تضمنها كلمة التقابل . والتقابل طريقة من طرق الأداء في الموسيقى وفي الرسم وفي الأدب أيضاً ، والقرآن يكثر من استعمالها في تنسيق إيقاعاته التي ينقلها بالألفاظ على

نحو دقيق ، فهناك تقابل بين الخير والشر ، بين الموت والحياة ، بين النعيم والجحيم ، بين الماضي والمستقبل ، بين المادة والروح ، بين الكفر والإيمان ، بين السواد والبياض ، بين السماء والأرض ، بين الخفة والثقل ، بين البسط والقبض ، بين البث والجمع ، بين الانفجار والانتشار ... مقابلات عديدة وكثيرة لا يمكن حصرها ولا عدها حسبنا أن نعرض لبعضها .

١ - تبدأ سورة القيامة بأيتين أولاهما إيقاع عن القيامة ، وأخرهما إيقاع عن النفس : « لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة » ، ويمتد الحديث بهذا التقابل متملقاً مرة بالقيامة ومرة بالنفس من المطلق الى الختام ، وسواء تناولت الآيات بعد ذلك مشهد القيامة أو مشهد الموت والاحتضار ، مشهد الخلق وحقيقة النشأة الأولى ، أو مشهد البعث وحقيقة النشأة الآخرة ، مشهد المؤمنين بوجوههم الناضرة ، أو مشهد الكافرين بوجوههم الباسرة .. فهي لا تخرج عن هذه القسمة التي تنتهي الى الزوجين المتقابلين « فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى » .

وهذا التقابل مقصود اليه قصداً لأنه يظهر حقائق الكون والحياة والانسان ، حقائق الإيمان والكفر ، حقائق الجزاء والمعمل ، وليس أبلغ من عرض الحالات المتقابلة التي تفعل فعلها ، وتختلف تأثيرها الكبير في النفس ، والتأثير هو الوجه الآخر للتعبير وكلاهما يسمى اليه القرآن .

٢ - في سورة الليل يتم التقابل على النحو التالي : « والليل اذا يفتشى ، والنهار اذا تجلّى ، وما خلق الذكر والأنثى ، ان سميكم لفتى ، فأما من أعطى واتقى ، وصدق بالحسنى ، فسيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالعسنى ، فسيسره للعسرى ، وما يفتنى عنه ماله اذا تردى ، ان علينا للهدى ، وان لنا للآخرة والأولى ، فانذرتم ناراً تلقى لا يصلها الا الأشقى الذي كذب وتولى ، وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى ، وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى » .

هنا إيقاعان متقابلان وصورتان : الليل والنهار ، الأول يفتشى والثاني يتجلّى ، فيها الذكر والأنثى المتقابلان في النوع وفي الخلقة ، فيها الذي أعطى واتقى ويسر لليسرى ، وفيها الذي بخل واستغنى ويسر للعسرى ، والله يقسم بهذا وذاك من الحقائق المتقابلة في الكون وفي الناس على أن سمي البشر مختلف ، وجزأهم مختلف ، فليس الخير كالشر ، ولا الهدى كالضلال ، ولا الصلاح كالفساد ، للبشرية منهجان في كل زمان ومكان أحدهما يفضي الى الجنة ، والآخر ينتهي الى النار .

ومن بديع التقابل في السورة ان الآية الحادية عشرة « وما يفتنى عنه ماله اذا تردى » لا تقابلها مباشرة في النسق آية تخص الذي أعطى واتقى ، ولكن القرآن المجيب لا ينسى التوازن فسرعان ما يضيف الى وصف المؤمن آية أو آيتين في نهاية السورة « وما لأحد عنده من نعمة تجزى ، حتى نسجم مع تلك الآية ، ويكون كمّ التقابل واحداً أو يكاد » .

٣ - في القارة نوع آخر من التقابل، القارة ما القارة ، وما أدراك ما القارة .
يوم يكون الناس كالفراش المبثوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش ، فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية ، واما من خفت موازينه فاهم هاوية ، وما أدراك ما هيه ، نار حامية ، .

انه تقابل بين القوة والضعف ، بين الثقل والخفة ، تقابل أولا بين مشهدين مشهد
عنيف هائل هو مشهد القيامة بكل زلزلتها وقرعها ، ومشهد الناس والجبال وقد تحولت
كتلهم وأحجامهم الى خفة مستطارة في حيرة الفراش الذي يتهافت على الهلاك وهو لا يملك
لنفسه وجهة تارة ، وفي حالة الصوف المنفوش تتقاذفه الرياح وتمبث به الأنسام من كل
جانب تارة أخرى .

ويمتد المشاهد مشهد ثالث فيه أيضاً تقابل ، ظله من ظلها وجرسه من جرسها ،
مشهد الحساب يرجح فيه ميزان ويشيل آخر ، فمن ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ،
ومن خفت موازينه فاهم هاوية ، أم رأسه أوامه الحقيقية النار حيث الملاذ والهلاك .

الموسيقى المصاحبة لهذه التقابلات الإيقاعية مختلفة تبعاً لآثار السورة فهي في
الأولى سريعة سرعة البرق والخسف والجمع وهي في الثانية متوسطة لا عنيفة ولا قاسية
لأن الجو للسرد والبيان أكثر مما هو للهول والتحذير ، وهي في الثالثة قوية قارة لاطمة
تقرع القلوب وتلطم النفوس .

□ الترجيع :

درس الترجيع تحت اسم التكرار ، ويميز فيه بين تكرار القصص والأمثال والحكم
التي تعرض بطرائق شتى ومماها واحد ، وتصد بها الى الزجر والوعيد وبسط
الموعظة وتشبيث الحجة ، وبين تكرار الحرف واللفظ والجملة لترديد منة أو تحقيق نعمة ،
أو التذكير بالنعم . وفي نطاق التكرار الثاني رأى الدارسون أن القرآن يلجأ اليه للتأكيد أو
لزيادة التأكيد ، وبصورة عامة لأمر يتعلق بالمعنى ، وجعلوه ضروباً وأنواعاً .

يهيئنا من التكرار نمطان تكرار اللفظ وتكرار الجملة أو العبارة ، وسنطلق على هذا
النوع من التكرار المصطلح الموسيقي الترجيع الذي تدرس في ضوئه التشكيلات الإيقاعية
لفن العمارة ولفن الموسيقى على السواء ، وسنحاول من جانبنا أن نستعير اللفظ لندرس
على أساسه بعض أنواع الإيقاع في القرآن .

يرجع القرآن اللفظ بأسلوبين مفرداً ومركباً الأول نجده في سورة الناس التي يذكر
الصوت في نهاية آياتها الست خمس مرات : ، قل أعوذ برب الناس ، ملك الناس ، اله
الناس ، من شر الوسواس الخناس ، الذي يوسوس في صدور الناس ، من الجنة والناس ،
ان الكتابة النثرية أو إيقاعها ينوّهان في الأحوال العادية بمثل هذا الترجيع لأن الأذن
لا تستريح اليه ، ولا النفس تتقبله ، بيد أنه جاء في السورة فريداً لا يمل ، هدباً لا يمج ،
يكاد الاحساس يمش فيه كل مرة على معنى بما يضيف اليه الصوت من معنى . لنجرب
أن نقرأ السورة بصورة متوالية مرات عدة فنشعر بأن جواً صائفاً قد تكوّن ، عالمًا من

الموسوعة قد أحدثه الصوت المرجع يناسب السورة كل المناسبة ، عالمًا يملأ علينا حسنا ومشاعرنا ويسري في نفوسنا ، ويستمر فترة في خيالنا ، وهذا أو بعض هذا ما قصد اليه التعبير من الترجيع .

الأسلوب الآخر لترجييع اللفظ هو الأسلوب المركب ، يذكر القرآن أولا اللفظ مجرداً ، ثم يرجعه مضيفاً اليه حرفاً أو حرفين ، ثم يعيده ثالثة وقد زاد عليه كلمة أو كلمتين ، ومثاله قوله تعالى : « الحاقة ، ما الحاقة ، وما أدراك ما الحاقة » ، « القارعة ، ما القارعة ، وما أدراك ما القارعة » .

اول ما نشعر به أو نحسه من قراءة العبارتين هو الصوت قبل المعنى الغامض ، يأتي الصوت قوياً مزلزلاً مفزعاً هائلاً ، انه قذيفة تلقى دفعة واحدة : الحاقة ، القارعة ، ثم يترك ليجد أثره في النفس ، وفي كل صوت أثقال وأوزان ، الصوت الأول ثقل يرتفع عالياً مع الحام والالف ثم يحط بجمعه مع القاف المشددة والتاء الساكنة ، والثاني ضخم رهيب يقرع قرعاً مجلجلاً ومدوياً ، وبكلا الثقليين أو الصوتين يتنبه حس الانسان ، يستيقظ ويتربقب وينتظر ، تتوجه أذناه نحو مصدر الصوت ، ويتلفت قلبه يريد أن يعرف ما الخبر ؟ فيلقى اليه باللفظ ثانية بمساخيف اليه فتزداد قوته ويزداد أثره ويزداد خموضه ، وبالقوة والأثر والخموض يستوفز الاحساس ، عندها تأتي الضربة أو القرعة الثالثة يترجع اللفظ أقوى وأعنف وأغمض . . . وما أدراك ما الحاقة ، وما أدراك ما القارعة ؟ ، فيها يحبس النفس ، وتضطرب المشاعر ، وترتعد الفصائل ، ويتشف الشعر فيأتي الخبر ، ويكون الجواب .

ومن عجائب القرآن هنا أن الجواب لم يأت في الحالين الا صوتاً ، أو بكلمة أدق صدى لقوة الصوتين أو الثقليين ، لم يأت الا آثاراً وأطلالاً ورسوماً دارسة خلفها الصوتان باندفاعهما وقوتهما مرة في الماضي وأخرى في المستقبل ، في الحاقة برزت الآثار في مشاهد الماضي حيث مصارع المكذبين بالدين وبالمقيدة والآخرة والتنكيل بهم وتمذيبهم قوماً بعد قوم وجماعة بعد جماعة ، مصارعهم القاصمة العاسمة الجازمة . . . كذبت ثمود وعاد بالقارعة ، فاما ثمود فاهلكوا بالطاغية ، واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوماً فترى القوم فيها صرعى ، كأنهم أعجاز نخل خاوية ، فهل ترى لهم من باقية .

وفي القارعة برزت الآثار في مشاهد القيامة ، في مشهد الزلزلة الذي تطير له القلوب ، وترجف لهوله الأوصال ، ويحس السامع كأن كل شيء يتشبث في الأرض أصبح هباء منثوراً : الناس على كثرتهم أضحوا صفاراً ضئلاً كالجراد المنتشر ، والجبال على ضخامتها ورسوماً أصبحت حجوماً بلا وزن ، كتلاً بغير ثقل ، كالمهن المنفوش : « يوم يكون الناس كالفرش المبثوث ، وتكون الجبال كالمن المنفوش » .

وفي الحالين على السواء حالة الآخرة وحالة الماضي كانت آثار الزلزال رهيبية في النفس وفي الكون ، آثار الحاقة وآثار القارعة ، كانت مشاهد الواقع أجوبة للتساؤلات المرجعة ، ثم أضحت بعد المشاهد أجوبة بغير تساؤلات .

نأتي الآن الى ترجيع العبارة وله صور عدة تعيننا تلك التي ترددت في سور :

- الشعراء ، ان في ذلك لآية ، ثمانى مرات ، وان ربك لهو العزيز الرحيم ، تسع .
- القمر ، فكيف كان عذابي ونذر ، ثلاث .
- الرحمن ، فبأي آلام ربكما تكذبان ، احدى وثلاثون .
- المرسلات ، ويل يومئذ للمكذبين ، عشر .

هذه الجمل المرجعة سواء تلك التي وردت عقب عرض كل نعمة من نعم الله على العباد، او تلك التي وردت عقب كل حلقة من حلقات العذاب لها دورها النفسي الهام في نسق السورة، انها أشبه ما تكون باللازمة الايقاعية المترددة التي تؤدي بين كل فقرتين من فقرات الأغنية أو الأنشودة ، هي ليست مجرد تكرار للتذكير بنعمة أو نعمة فحسب انما هي جملة تكتب وتكسب النص كلما رجعت نعمة جديدة، وعمقا جديدا ، وعندما تنتهي السورة تكون اللازمة قد أدت دورها كاملا ، ووقمت على أوتار النفس توقيعات شتى ، عمقت لدى المتلقي الاحساس النهائي الذي خلفه في روعه النص ، وتلك طريقة القرآن .

طريقة القرآن في التعبير لا سيما في السور المكية أنه يتوجه الى جماع نفس الانسان ، ينيرها ، يلامس قلبها ، يهز مشاعرها ، يحرك وجدانها ، يأخذ بها ويحوطها من كل جانب ، يناديها ويهتف بها ولكنه لا يخاطب فيها عقلها المجرد ، ولا يعاوره ويناقشه ، من هنا هذه اللوازم الايقاعية ، دقات الطبول وسط اللحن المنساب ، انها دقات تقرع وتوقظ ، تنبه وتحفز ، تلفت وتذكر ، تثير وتحرك ، تهتف وتدعو ، وحين تتساقق الدقات مع اللمسات الوجدانية والمشاعروالاحاسيس التي طرقتها التعبير ، ولا مسها وتتناسق في وحدة تنبج جميعا الى نفس الانسان . . يكون التعبير القرآني قد أتى أكله .

بهذا الترجيع على اختلاف صورته وأساليبه كون القرآن بعضا من ايقاعه الفريد ، وشكل نغمات جديدة ، أو لنقل أوجد أساليب وأوتارا ايقاعية في قيثارة اللغة لا عهد للعرب بها لا في القديم ولا في الحديث .

□ التوقع :

التوقع أو الترقب مصطلح شعري كما هو مصطلح موسيقي لأن الأداء هنا وهناك يقوم على افتراض أن السامع يتوقع بمعدوقته معين اشارة ايقاعية في الوزن أو النقرة، ولذلك يقال ان الزمن في الموسيقى وفي الشعر زمن توقع .

ويذهب بعض الدارسين الى أن تحديد التوقع يزداد كلما اتجه الكلام نحو الوزن أو الشعر بحيث يكاد يصبح التحديد في بعض الحالات التي تستعمل فيها القافية كاملا ، بل أكثر من ذلك ان وجود فترات زمنية منتظمة في الوزن أو في الايقاع يمكننا من تحديد الوقت الذي سيحدث فيه ما نتوقع ، والوزن شأنه شأن الايقاع ينبغي ألا نتصوره على أنه في الكلمات ذاتها أو في دقات الطبول ، انه ليس في المنبه وانما في الاستجابة التي

نقوم بها، وهكذا حين نستمع الى لحن ما يبدأ بنغمة من النغمات نحاول أن نتوقع ورود النغمة التالية ، وتستريح أنفسنا الى ذلك ، وهو أمر طبيعي ، الا أننا لا نكاد نسمع النغمة الثانية حتى نشعر بما يشبه الشوق أو الحنين الى عودة النغمة الأولى ، وقد لا يشبع اللحن هذا الحنين مباشرة لياتينا بنغمة متوسطة تثير في أنفسنا مرة ثانية أو ثالثة احساساً جديداً بالترقب ، وعلى طريق هذا الجذب ، الشوق أو التوتر تثار في أنفسنا ألوان شتى من الانفعالات .

وتتبدى هذه الظاهرة الموسيقية في القرآن بشكلها شكل القافية وشكل النغمة فالأولى يترقبها القارئ لا سيما في الآيات الطوال ويفتش عنها ويحن اليها لأنها تلبس لديه احساساً دينياً بالراحة ، أو تحدث تأثيراً نفسياً بتحقيق النشوة ، وهذا ما سنعرض له حين نتحدث عن الفاصلة .

والثانية - النغمة يمكن تبينها في غير سورة كالمدر والنازعات والانشقاق والبروج والفجر وسواها .

في سورة المدر يبدأ اللحن بإيقاع سريع حاسم وقصير : « يا أيها المدر ، قم فأنذر ، وربك فكبر .. » ثم تتغير نغمة الإيقاع : « ذرني ومن خلقت وحيداً .. » ثم يمتد أكثر ويطول طويلاً لافتاً للسمع في نيف وخمسين كلمة : « وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ، وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا .. » ثم يعود الإيقاع كما بدأ : « كلا والقمر ، والليل اذا أدبر ، والصبح اذا أسفر » .

في البروج يبدأ اللحن أقل سرعة : « والسماء ذات البروج ، واليوم الموعود ، وشاهد ومشهود .. » في سبع آيات متجانسة النغمات ، ثم يسترخي الإيقاع في أربع آيات طويلة : « وما نقموا منهم الا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد . الذي له ملك السموات والأرض ، والله على كل شيء شهيد » ، تحس النفس بعدها بالحنين الى النغمة الأولى الراكضة فسرعان ما تعود « .. ان بطش ربك لشديد ، انه هو يبدى ويميد » ، في احدى عشرة آية متعاقبة تحمل شدة الإيقاع الأول ودرجته وارتفاعه .

في الفجر يبدو الإيقاع أسرع في خمس آيات : « والفجر ، وليال عشر ، والشفع والوتر .. » تتلوها تسع آخر تتغير فيها النغمة وتنساب للحديث عن عاد وشمود وسرد الماضي : « ألم تركب فكل ربك بعاد .. » ثم تتغير النغمة الثالثة وتمتد وتنبسط في آيتين طويلتين : « فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمن » ، بعدها تعود نغمة البداية رويداً رويداً سريعة زاجرة : « .. كلا بل لا تكرمسون اليتيم ولا تحاضون على طعام المسكين ، وتاكلون التراث اكلاً .. » .

وهذا كله معنى ما نقوله من أن القرآن يلجأ الى أسلوب التوقع والترقب بأن يلقى في النفس أولاً نغمة ما ، ثم يوقع على احساسها ومشاعرها توقعات شتى يعود بعدها الى نغمة البداية حيث تنتظرها النفس في شوق ولهفة وحنين .

□ الإضافة :

تستعمل الإضافة في وزن الشعر وفي لحن الموسيقى ، في الأول حين يريد الشاعر أن يزيد حرفاً أو حرفين على بعض التفعيلات ويسمى ذلك بملل الزيادة ، وفي الثانية حين يريد الفنان أن يدون موضع العلامات التي تنخفض أو ترتفع عن خطوط المدرج وفراغاته ، ويسمى ذلك بالخطوط الإضافية، وتمتد الإضافة في الحالتين جزءاً من الوزن أو من اللحن .

القرآن الكريم يلجأ الى الإضافة كاسلوب في التعبير والتأثير ، وقد وقف عند هذا الأسلوب النحاة فلاحظوه في زيادات الأحرف ، وحصره في خمسة عشر لفظاً زعموا أنها زائدة اذ لم يجدوا لها توجيهاً اعرابياً ، ولنا ان هذه الزيادات أو الإضافات تلعب دوراً في الأدام معنى ومبنى لا يقل عن دور الكلمات أو الحروف الأصلية ، ولنضرب مثالين على ذلك :

يقول تعالى واصفاً خلق نبيه : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، فلو حذفنا ما أو اعتبرناها زائدة في النظم كما هي في الاعراب لاختل هذا النظم ، واضطرب الايقاع وذهب قسط كبير من لطافة المعنى الذي يريد الله أن يبينه ، لقد جاء المد في « ما ، اضافة نغمية ولغظية تشمر باللين وتؤكد الى جانب لين المعنى المقرر في الآية » .

ويقول في سورة يوسف : « فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً ، يقول النحاة ان « أن ، زائدة ، ونقول انها ضرورية لأنها جزء من العبارة ، وأداة في التصوير ونعمة لو أهملناها لذهب حسن الكلام ، وبانت منه روعته ، ولقلق المعنى الى جانب الايقاع ، ان وجودها يمنح العبارة امتداداً في الزمان والمكان بين قيام البشير بقميص يوسف وبين مجيئه الى أبيه ، كما يصور نوعاً من القلق كان يعيشه هذا الأب قبل أن يرتد اليه بصره » .

هذا من حيث المعنى أما من حيث الأدام الموسيقي فان الايقاع المتوازن بين المدات الثلاث المتعاقبة : لما ، جاء ، ألقاه ، سيتلاشى لو حذفت ، ولو قرأنا الآية بدونها لأحسنا نوعاً من الكسر في الوزن ، أو اضطراباً في النغم .

ان مثل هذه الإضافات تأتي مقصودة لأنها ذات قيمة تعبيرية وتصويرية في آن ، وللنحاة أن يعربوها كما يشاؤون ، وعلينا ألا نظن أنها كذلك في النظم لأنها جزء لا ينفصل عن اللحن ولا عن طريقة أدائه .

□ الترتم :

يستعمل القرآن حرفين في فواصل الآيات للمناسبة وتناسق العبارة وأحكام النغم وزيادة التأثير الإيقاعي هما حرفا الألف وهام السكت .

ومن المعروف أن الشعر العربي - وهو شعر غنائي في الدرجة الأولى - يستعمل ثلاثة حروف للترتم به وانشاده وزيادة تأثيره هي ألف الاطلاق ونون الترتم وهام السكت ،

وقد اعتمد القرآن الألف والهاء ونون الترنم وربما وجد أن هاء السكت أصلح للايقاع النثري الذي ينتهي بطبيعته في رؤوس الآي الى السكون ، حرف الرنين النفسي كما يحلو لبعضهم أن يسميها .

يقول تعالى : « يوم تقلب وجوههم في النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا ، وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا ، ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا » ، كلمتا الرسولا والسبيلا علاوة على كلمة الظنونا في آية مجاورة من السورة ذاتها أضيفت اليها جميعاً ألف الإطلاق الممتدة لتحول الحرف الذي يخفي وراءه ساكننا الى مقطع طويل وموضع ارتكاز لاحداث النغم المقصود ، وهذه الألف لا تكمن فائدتها في مجرد الوقوف والدلالة على أن الكلام قد انقطع ، وأن ما بعده مستأنف فحسب بل تكمن في الجمال الصوتي والتناسق الذي تحدثه في الآية الى جانب المدات الطويلة المتتابعة المنطلقة صاعدة في السماء ، وتسهم اسهاماً كبيراً في الدلالة المعنوية أيضاً ، وقد رأينا كيف أنها تصور نوعاً من الآهات أو الفصات المتحشجة في حناجر الكافرين وهم ينادون رب العزة ، ويعضون أصابع الندامة على ما فرطوا في جنب الله ، وإذا كان النفس مع هذه المدات يتمالي ويتسق فإنه مع ألف الإطلاق الأخيرة في الفاصلة يجعل النغم مفتوحاً فلا يحبس الصوت وانما يتركه ينساب من المجرى رخياً متصلاً دون انقطاع .

ولعل هاء السكت هي الأخرى لا تقتصر عن ألف الاملاق في تناسق النغم وجمال الأداء ، ولنقرأ قوله تعالى : « فأما من أوتي كتابه بيمينه ، فيقول هاؤم اقروا كتابيه ، انني ظننت اني ملاق حسابه ، فهو في عيشة راضية ... وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه ، ولم أدر ما حسابه ، يا ليتني كانت القاضية ، ما أغنى عني ماليه ، هلك عني سلطانيه » ، أظن أن آية محاولة لحذف هذه الهاء الملحقة بياء الكلمة أو بياء المتكلم في كلمات : كتابيه ، حسابه ، ماليه ، سلطانيه ، ستقتضي لا محالة على توازن الفواصل والآيات ونهاياتها ، وعلى اتساق الايقاع ، وطلاوة الصوت وسلاسته ، وروعة التعبير الذي ينسكب في الأذن من الهاءات الحانية ، وكأنها موجات رخية متعاقبة زاخرة بالحركة والحياة ، تحمل الى النفس البشري والفرحة مرة ، والحسرة والندامة والحزن أخرى .

وسواء استعمل التنزيل الكريم هذا الحرف أو ذاك فإنه يكسب الايقاع عمقاً وجمالاً ما كان له أن يتصف بها لولاها .

□ الصمت :

للصمت في الموسيقى علامات تسمى بعلامات الصمت ، تحسب أزمانها تبعاً للعلامات الموسيقية الأصلية من المستديرة حتى ذات الأسنان ، ويمد زمن الصمت جزءاً من صوت اللحن وزمنه لأنه لا يقل عنه أهمية ولا تمييزاً أو تأثيراً .

ويذكر علم التجويد أربع حالات للصمت أو السكت يوجب على القارئ أن يحبس عندها صوته ولا يتنفس لمدة تصل الى حركتين أو ثلاث حسب المصطلح المستعمل في هذا العلم :

١ - في سورة الكهف :

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له (عوجاً ، قيماً) » .

٢ - في سورة يس :

« قالوا يا ويلنا من بعثنا من (مرقدنا • هذا) ما وعد الرحمن وصدق المرسلون » .

٣ - في سورة القيامة :

« كلا إذا بلغت التراقي وقيل (من • راق) » .

٤ - في سورة المطففين :

« كلا (بل • ران) على قلوبهم ما كانوا يكسبون » .

وهذه الحالات ليست على درجة واحدة في بيان الدلالة الإيقاعية للصمت فالحالتان الأولى والرابعة تتجلى فيهما صعوبة النطق في الاتصال ، وسهولته في الانفصال ، والثانية يتغير فيها المعنى والاعراب معاً إذا قرئت الآية دون سكت أو صمت ، والحالة الثالثة هي قصدنا ، فالقرآن في الآية يريد أن يصور مشهد الاحتضار وكأنه مائل حاضر فيجمله يخرج من ثنايا الألفاظ ، ويتلاحم من خلال الصورة ، ويبرز شاخصاً بصمت النغمة ، وحين تبلغ الروح التراقي يكون النزاع الأخير ، والسكرة المذهلة •• عندها يشمر الإنسان بالنغمة بل يجدها في حلقه ، والنغمة عقبة أمام الصوت أو حائل أمام الروح ، وقفة أو سكتة ، ولكي يتحرك المشهد وينطق بأبعاده كلها كان لا بد من لحظة صمت ، واللحن يمزق والنغمة تنساب ، لحظة صمت لحاجة معنوية وحاجة إيقاعية يرسم فيها القرآن تلكؤ الروح قبل النزاع ، حيرة صاحبها ولهفتها وجزعه ، وربما تعلقه بالحياة من يدري ؟ المهم أنها سكتة في المشهد وفي اللحن ، تعبر عن الحقيقة والواقع ، وترسم اللوحة والظل ، وتوحي بما يهدف إليه القرآن أن يخلقه في روع المتلقي من شعور يكاد ينتابه ، شعور يجده هو ذاته عند قراءة الآية ، ويحسه في حلقه •

□ القفلة :

القفلة (ونقصد بها هنا الكودا Coda وليس النغمة الختامية الكادانس Cadence) هي آخر جزء في اللحن تُشعر المستمع باكتمال المعنى وتمنحه احساساً بالراحة ونشوة النهاية المناسبة ، وتنقسم في الموسيقى الى أقسام منها القفلة التامة والنصفية والمتداخلة •

يستعمل القرآن أربعة أنواع من القفلات المناسبة أقلها عدداً المفتوحة تليها المغيرة فالمزدوجة وأخيراً الماثلة •

من القفلات المفتوحة ما جاء في سورتي القيامة والتين حيث ينتهي الإيقاع القرآني بصيغة التساؤل التقريرية : « أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ، ، أليس الله بأحكم الحاكمين ، ، ويحس القارئ في مثل هذا النوع أنه في حاجة الى الإجابة حتى تكمل

النفمة ، وينتهي الايقاع ، ان السؤال هوالمبتدأ ، وهو ناقص في ذاته والجواب هو الخبر وبه يكمل المعنى، ويتسق اللحن، ولذلك سن في الاسلام أن يجري القارئ على لسانه الجواب : « بلى ، بلى » وبالجواب يشمر بالراحة وبالأطمئنان وبالنشوة الروحانية الغامرة .

في القفلات المماثلة التي تسير على روي متشابه من أول السورة الى ختامها كما في سور الشمس والقدر والقارعة والمصر والكوثر . . نحس أننا ازاء مشوار واحد من البداية حتى النهاية ، مشوار لاهث صاخب ، أو هادئ رخي ، يمشي الهوينا وينساب ، أو يعنف بالحركة ، ويركض معنى ولفظاً وإيقاعاً ، ويخلق هذا النوع من القفلات في النفس جواً من التناغم والانسجام ، أو نقول يخلق دائرة واحدة مكتملة من النغم تقوم على الاحساس بالتماثل ، والانسان يرتاح للتماثل كما يرتاح للتغاير .

مع القفلات المزدوجة كما في التكوير والبروج والطارق والغاشية والفجر . . نحس الاحساس السابق بالمتممة وزيادة حيث يجمع النغم بين التماثل والتغاير في أن ، بين صفة المؤالفة وصفة المخالفة ، وكأنه يحقق لسانشوتين خالدين نشوة الوحدة ونشوة التنوع، وفي الجمع بين النشوتين أو الصفتين نجد في الايقاع الطبيعة والحياة ، نجد الواقع الشموري للنفس الانسانية في توافقها وتباينها ، نحس ذواتنا واللحن يوقع على أوتار أنفسنا المختلفة فنبدو أوفر احساساً ، وأشد نشاطاً وأكثر راحة .

ويظهر أن القفلات المغايرة كما جاءت في سور النجم والرحمن والعاقة والواقعة والانفطار والضحى والعلسق والمسد . . هي الالفة للنظر وللأذن ، ويسأل المرء عن سبب المغايرة ؟ قد نقول ان المفاجأة ذاتها في النفمة الأخيرة للحن تتضمن في حد ذاتها عنصر التشويق فيكون ما لم نتوقعه هو الذي يشمرنا بالراحة لا ما نتوقعه ، ولكن هذا وحده على صحته لا يكفي ، ولنا أن تحليل هذه القفلات المغايرة يرجع الى أمرين أحدهما معنوي وثانيهما نفسي، ولناخذ مثالين لا يوضح ما نقصده ، الأول قفلة سورة الضحى ، وأما بنعمة ربك فحدث ، والثاني قفلة سورة المسد ، في جديدها حبل من مسد ، فلو غيرنا هاتين القفلتين بأن جعلنا الأولى فاجهر مثلاً والثانية من قنب حتى تماثلا حروف الفواصل في الآيات لتغير المعنى والإيقاع والتناسق الذي يجري عليه القرآن في سورة ، ذلك أن الجهر بالدعوة الاسلامية غير التحدث بها ، اللفظ الأول لا يتناسق مع اطار السورة الرائق الشفيف الواني ، واللمسات الحانية الوديمة التي يطلقها النسق ويصورها النظم الجميل بالطف عبارة ، وأشجى نفمة .

أما اللفظ الثاني فإنه بنعمته ودلالته على الانتشار يتسق مع هذا الجو جو الرضا الشامل ، والاطار اطار الرحمة والانس والحنان ، ويؤكد ذلك الفرق بين صوت اللفظين وما يحدث أحدهما في النفس من نبر قوي وشدة ظاهرة لا يناسبان السياق ، وما يحدثه الآخر من نعمة واضحة ورقة بالغة أقرب ما تكونان الى هذا السياق .

وما قلناه عن « اجهر » نقوله عن « قنب » ففضلا عن أن هذا اللفظ لا يشير الى قوة الحبل بل الى نوعه فإنه يترك في الروح ظلامغايراً لما يتركه الثاني ، يترك ظل المادية

النثرية والسوقية ، في حين يترك الثاني بجرسه أناقة ما بعدها أناقة ، وإذا كان حبس القنّب يحقق الى حد ما انسجام النغمة في الفاصلة فإنه لا يحقق صوت الايقاع الذي نحسه من خلال قفلة المسد ، صوت القوة والمتانة واللف والاحكام ... وكلها أمور متوخاة في النظم يراعيها التعبير الأنيق في القرآن .

ألنا أن نقول ان قفلات القرآن هي أنسب ما تكون الى ايقاعه ؟ حقاً لقد حقق النظم الكريم باستعمالها وتناسبها وتنوعها أفضل ما يحقق تعبير يتوسل بالكلمة .

□ الفاصلة :

للفاصلة في القرآن دور هام يفوق دور القافية في الشعر - خلافاً للباقلاني - ، بل لعله أهم دور في قواعد التشكيل الإيقاعي لهذا الكتاب المعجز ، وقد وقف عندها دارسو الاعجاز ، وأطالوا وقفتهم ، فتحدثوا مرة عن مدى اختلافها عن سجع الكهان حتى لا ينسبوا اليه ، كما تحدثوا أخرى عن مدى تباينها عن قافية الشعراء حتى لا يلحقوها بها ، وانتهوا في المرتين الى أن جعلوا لها الأنواع والأصناف كالمثاقلة والمتوازنة والمرصعة والمتوازية والمطرقة ... ، وأقاموا معاييرها ، ووصفوها بالأوصاف كالتنسوع والتمكّن والتطريب ، ولكنهم في كل ما فعلوه لم يدرسوها قط في ضوء علاقتها بالنغم أو الايقاع .

وليس معنى ذلك أن دراستهم لم تكن جادة ولا ذات فائدة وانما معناه أنها بحاجة الى دراسة من نوع جديد ، دراسة تؤكد علاقتها بالايقاع وبالموسيقى أكثر مما تؤكد أوجه التشابه أو الاختلاف بينها وبين قافية الشعراء أو سجع الكهان .
تطلق الفاصلة ويراد بها أحد المانسي الثلاثة :

- ١ - حرف الروي الذي تنتهي به الآية ويشبهه أو لا يشبهه قرينة سجع الكهان وروي قافية الشعراء .
 - ٢ - المقطع الذي تنتهي اليه الآية ، وتقرب بهذه الدلالة من القافية بالتحديد الذي وضعه الغليل واقتصره للمصطلح .
 - ٣ - الجزء الأخير الذي تذيّل به الآية ، ويكون أفضل نهاية مناسبة متمكنة لها .
- وسنلاحظ في دراستنا هذه المانسي الثلاثة وان اتكأنا على الأول منها .

للفاصلة ثلاثة جوانب موسيقية . الأول إيقاعي والثاني تناغمي والثالث تألفي ، فلها جانبها الإيقاعي باعتبار أن الإيقاع ليس مجرد ظاهرة تقوم على التكرار المنتظم ويلعب فيه الزمن المتساوي دوراً هاماً (وهو معنى أثرناه للوزن) بل هو أقرب الى عدم الانتظام ، أو أقرب الى التنوع في انتظام الحركة بشكلها التماثلي والتجاوبي ، ومن شأن الفاصلة أن تضبط هذه الحركة ، أو تجعل لها قفلة أو نهاية من نوع ما .

وللفاصلة جانبها التناغمي لأن لكل سورة لحناً هو عبارة عن تتابع أنغام مختلفة الدرجة ومتناسقتها في الوقت ذاته شريطة الانغم من التناغم هنا التنعيم ، فهذا التنعيم في الأصوات البشرية هو حالات صمود الصوت وهبوطه في القراءة ، ولا علاقة له بتناغم اللحن .

والجانب الثالث التألفي للفاصلة يقترب من الجانب الثاني ويتداخل ، ذلك أن في كل سورة نفمة أساسية ونفمات ثانوية ، والعلاقة بينهما هي ما نطلق عليه اسم التألف ، وهي العلاقة نفسها بين النفمة الواحدة والنفمات التي تليها في اللحن ، فكان التألف والتناغم مصطلحان متداخلان أو مظهران لأمر واحد إذا وجد متزامنا سمي تألفاً وإذا وجد متتابعا سمي تناغماً .

والفاصلة في هذين الجانبين الموسيقيين تقوم بوظيفة بنائية إن لم تفق دورها السابق الإيقاعي فهي لا تقل عنه ، أنها في شتى ظروفها مفردة أو متغيرة ، موحدة أو مزدوجة تندمج في نسج السورة المتشابك ، وتتمايز منه ، وتعمل على أن تكون ناظماً يمسك حدود الآية ، نقول يمسكها ولا يضبط نهايتها ، لأنه يوقف ويلون في أن سيل المشاعر والأحاسيس واللمسات المتغيرة المستمرة التي تضرب ضرب الريشة في التصوير ، وتدق النفس في أوتارها وأعصابها ، ولا بد لسيل المشاعر ، اللحن السماوي من مفتاح ، وليس هذا المفتاح بأكثر من الفاصلة .

في محاولتنا تبين هذه الجوانب الثلاثة في فاصلة القرآن لا بد أن نقرر منذ البدء أموراً عدة :

- ١ - أن ما سنقوله اعتمد أول ما اعتمد على استقراء الفاصلة القرآنية قراءة وسماعاً .
- ٢ - وهو رغم ذلك لا يمت إلى التعميد بصفة فليس ثمة من قانون عام لفاصلة القرآن، إنما هو في الأغلب مجرد ملاحظات .
- ٣ - هذه الملاحظات نجازف في وضعها مرتين مرة لأنها شأن الإيقاع احساس وعلم ، ومرة لأنها مغامرة نرتادها في مجال القرآن شأنها شأن الدراسة ذاتها إلا أنها هنا أبين وأظهر ، وما قد يترامى من تشابه بين دراسة الفاصلة ودراسة القافية ، أو ما قد يتبدى من استعمال للمصطلحين الموسيقيين الجديدين التألف (الهارموني) والتناغم (الميلودي) ليس هذا أو ذاك بأكثر من محاولة للتقريب مع التباين ، أنه المدى الذي سنقيمه بعد ذلك بين أداء الفن وأداء الانجاز .

إذا كان لنا أن نفرق بين السور المدنية والسور المكية ، بين النمط الفكري أو (النثري) للتعبير ، والنمط الوجداني أو (الشعري) له ، وإذا كان لنا أن نزعم أن الموسيقى تظهر في النمطين إلا أنها في الثاني أوضح وأبرز ، وأن للفاصلة - كما بينا منذ قليل - جانبيها الإيقاعي والموسيقى بملحيه التألف والتناغم - فإن ما نود أن نقرره هنا هو أن فاصلة الآيات المدنية ترتبط بالإيقاع ، ويقتصر دورها عليه في حين أن فاصلة الآيات المكية ترتبط بالإيقاع وبالموسيقى معاً ، ودون ذلك تفصيل .

ما وظيفة القافية في السور المدنية ؟ لكي نجيب عن هذا التساؤل علينا أن نتذكر أن حرف الروي في هذه السور قليل التنوع وهو على العموم ميم أو نون (يستقل حرف النون مثلاً ب ٦٦٪ من فواصل البقرة والميم ب ٢٢٪ وما تبقى ١٢٪ للراء والدال واللام والقاف) ، وأن الآيات فيها طويلة يصل بعضها إلى نيف وأربعين كلمة ، ودرجة

الأصوات أو شدتها قليلة التفاوت ٠٠٠ في مثل هذه الصورة أو الحالة حيث يجتمع الطول مع ندرة التنوع في الروي وضآلته في الصوت تحتاج الآيات الى أداة تضبطها ، تضبط فيها نهاياتها ، وتعمل على تماسكها ، وهذه الأداة هي الفاصلة ، وظيفة الفاصلة اذن في الآيات المدنية أنها تضبط الآيات ، تحدد رؤوسها ، تسنح بالوقفات والاسترواح عندها ، وهذه الوظيفة ايقاعية وليست موسيقية .

أمر آخر أريد أن أجازف به هو أن حرف الروي أو الحرف الذي علينا أن نتبين فيه لون الايقاع بكلمة أدق ليس هو النون أو الميم وهما حرفان سهلا المخرج قريبا فيهما غنة محبة ، بل الياء والواو اللذان أتيا قبل الروي ، فدور هذين الحرفين لا يقتصر على أن يكونا مجرد ردف للنون والميم وبقية حروف فواصل السورة ، ردف يجب الالتزام به والتقيد كما هو الحال في الشعر لم لا يكونان هما الحرفين اللذين بني عليهما ايقاع الفاصلة ؟ ولم لا يكون ما بعدهما انما جام لتلوينهما ؟ نحن نرى ذلك وهو أقرب الى القيمة الموسيقية لا سيما اذا عرفنا أن لعلاقة بين الميم والراء واللام والنون في حين أن خصائص حرفي الواو والياء متشابهة أو متقاربة ، فكلاهما حرف ضيق ، وكلاهما لهذبذبات واحدة (بين ٣١٠ - ٣٢٠ ذ/ثا لكل منهما) وهو ما يعطينا في دراسة الأصوات .

لنقرأ الآيات المتتالية الآتية من سورة البقرة :

- واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن ، قال اني جاعلك للناس اماما ، قال ومن ذريتي ، قال لا ينال عهدي الظالمين .
- واذا جعلنا البيت مثابة للناس وامنا ، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ، وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل أن طهرا بيّتي للطائفين والعاكفين والركع السجود .
- واذا قال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا ، وارزق أهله من الثمرات ، من آمن بالله وباليوم الآخر ، قال ومن كفر فامتنعه قليلا ثم أضطره الى عذاب النار وبئس المصير .
- واذا يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ، ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم .

ان القيمة الايقاعية للفواصل في الآيات لم تات من التخالف أو التشابه بين حروف الروي الأربعة مخارج وصفات بل من وحدة القافية أولا (٥ - ٥٥) ، ومن هذه اليامات والواوات المتقارضة طول السورة والتي سبقت حروف الروي ثانيا ، ثم من تقارب حروف الروي بعد ذلك كله ثالثا . أو علينا جناح في أن نزع أن حروف ما قبل الروي سواء اعتبرت رديفة أو دخيلة أو توجيها ربما كانت عند تحليلنا لحركة الايقاع أهم من حرف الروي ذاته ؟ وهل كان ثمة من تثريب علينا لو لاحظنا أن مهمة الفاصلة في ايقاع الآيات المدنية تقتصر على ضبط نهاياتها وتحديد أقدارها دون أن تضيف الى ايقاع هذه الآيات شيئا جديدا اللهم الا ما نحسه من رنين بغير لون جاء من صوت السكون الذي

تنتهي به ، وهو رنين لا يجل لايقاع الفاصلة نفماً مبايناً - قل - أو كثر - لنغم الآية لأن قراهما الصوتي واحد ٩ •

مع السور المكية التي تستعمل النثر الوجداني الشعري في التعبير تتغير مهمة الفاصلة وخصائصها التغير كله ، وينبع هذا التغير من تغير طبيعة الآيات ، أصبحت الآيات منوعة تنويعاً لا حصر له في موضوعاتها وأفكارها وطرائق أدائها وأساليبها ، وفي هذه الآيات ارتفعت درجة الانفعال ، أو بتعبير أصح حلت ظاهرة التدفق في الأحاسيس والمشاعر محل القضايا الفكرية في السور المدنية ، وظهرت حروف في الروي كثيرة جداً تكاد تبلغ نصف الحروف الأبجدية ، وفي مقدمة هذه الحروف أحرف اللين وعلى رأسها الألف •

في مثل هذه الأحوال الجديدة أضحت للفاصلة وظيفة جديدة ، دور جديد في التشكل الإيقاعي لنغم السورة أو الآية ، صار لها قيمتان إيقاعية وموسيقية نجهما متمايزتين أو متداخلتين ، وكقاعدة عامة في تلمسهما ننظر في حرف الروي فإن كان ساكناً فإن التأثير يكون إيقاعياً صرفاً ، وإن كان ليناً أو متحركاً بعده لين فإن التأثير سيكون موسيقياً صرفاً •

ولنبداً ببيان القيمة الإيقاعية : من المعروف أن الصوت الساكن في اللغة ذو قيمة ضئيلة إذا قورن بأصوات اللين إلا أنه حين يتميز ويتكرر يشبه منبهاً قوياً يقوم بوظيفة القرع ، وبالقرع لا نتبين رؤوس الآي ونحدد وقفاتنا أثناء القراءة فحسب وكما كنا نصنع في الآيات المدنية بل نعمل على ضبط الإيقاع أولاً ، ومسك تدفق الأحاسيس ثانياً ، وتلوين درجة الصوت بحيث يكون أعلى أو أضخم من صوت الآية ثالثاً ، وهذه هي المهمة المثلثة الجديدة للفاصلة بحرفها الساكن ، إنها ظاهرة صوتية تضبط النغمة وتبرز بين لحظة وأخرى مواضع النقرات ، وتمسك سيل موجات الشهور المتدفقة ، وتكون عاملاً مساعداً في التنعيم صعوداً وهبوطاً فوق درجات السلم •

لنقرأ قوله تعالى : « أنا أعطيناك الكوثر ، فصل لربك وانحر ، إن شأناك هو الأبر » ، يبدو حرف الراء الساكن في الفواصل كأنه نذير يصيح بانتظام ، أنه دقات الطبل التي نسمعها تتوالى في الفرق الموسيقية تفرعنا قرعاً ، قفلات النغم المتحدر التي تحبسها ، الأخدود الذي تتجمع فيه وتنتهي إليه دقات السيل المتراكم ، وسواء قرأنا الآية دفعة واحدة بدون وقفات أو على دفعات ووقفات فدقات الإيقاع ، نقراته ونبراته لا تتبدل ولا تتغير ، وهذا هو المقصود أو التأثير المقصود •

في نموذج آخر تتلامح المهمات الثلاث للفاصلة الساكنة في السور المكية ، وساختار عن قصد رويًا مختلفاً حتى لا نظن أن الحرف هو الذي منح الفاصلة صفتها ، لا !! فالصوت الساكن هو الذي منحها خصيصتها وإن كان للون الحرف أثر أو بقية من أثر •

● وجوه يومئذ ناعمة ، لسعيها راضية ، في جنة عالية ، لا تسمع فيها لاغية ، فيها عين جارية ، فيها سرر مرفوعة ، وأكواب موضوعة ، ونمارق مصفوفة ، وزرابي مبثوثة •

لنقرأ الآيات متصلة أو منفصلة فسنحس بل نكاد نسمع رنين الصوت الساكن على فترات زمنية تقترب من الانتظام ، انه النقرة ، ضابط الايقاع يظهر متميزاً ومكرراً ، قراره يختلف عن قرار الآية في الدرجة ، به تنتهي موجة الشعور لتبدأ أخرى ، حركة بيانية صاعدة وهابطة تؤلف في مجموعها الجملة الموسيقية ، والصوت في هذه الجملة يدخل في بنائها رغم تميزه ، ولا يعد أمراً دخيلاً عليها ، وهذا هو الايقاع أو القيمة الايقاعية للصوت الساكن .

ننتقل الى القيمة الموسيقية للفاصلة بملحيتها التناغمي والتألفي ، وتتجلى هذه القيمة أكثر ما تتجلى في حروف اللين ، وهي في العربية قليلة (ثلاثة : الألف والواو والياء وما يقابلها من حركات) ورغم قلتها فلها بطبيعتها صفات أو خصائص نغمية اذا ما استعملت في علاقات تألفية تحدث تأثيراً في النفس يشبه الى حد كبير تأثير اللحن الموسيقي ، وسنقدم بين أيدينا جملة من الحقائق حول هذه الحروف قبل أن نقف أو نتبين دورها في موسيقى القرآن :

١ - يكثر القرآن في فواصله المكية من استعمال حرف الألف من بين حروف اللين الثلاثة كما يكثر من استعمال حركة الفتحة ، وهذه الألف تملك قيمة تنغمية وتطريبية أكثر من الواو أو الياء دعك من بقية الحروف ، فهي ممدودة ومخرجة من أقصى الحلق ، وتصل ذبذبتها الى أكثر من ٨٠٠ ذ/ثا ، أي أنها تحتاج الى ضعفي زمن الحرف الصحيح الساكن ، وتبادل أكثر من ضعفي ذبذبات ذينك الحرفين ، وتقف قبالتها في أقصى مكان من طبقة الصوت وهما أدناه .

٢ - اذا كان القرآن يكثر من استعمال الألف فهل يعني ذلك أنه يتصرف في مجال محدود ويكرر ذاته ؟ الجواب تنبيهه في أمرين أولهما أن الحرف اللين يتأثر بصوت الحرف الذي قبله وبظله ، ويتلون بتلونه ، وثانيهما أن القرآن الذي بني كثيراً من فواصله على الألف نوع كثيراً في الحروف الرديفة له ، وقد ساعد الاشتقاق في العربية على هذا التنويع والتلوين .

٣ - نصف النظام التألفي لطريقة القرآن في استعمال حرف الألف بأنه نظام بسيط يعتمد على التكرار والتقابل الحاد ، والمزاوجة بين صوتين ، والشوق والترجيع في نغمة الصوت وما يتصل بذلك من مشاكلة ومجانسة ومساجعة ، وهذه الصفات هي التي تفسر جانباً كبيراً من تأثيره المنطاطيسي العميق .

نحتاج الى مثال ولنقرأ :

« والشمس وضحاها ، والقمر اذا تلاها ، والنهار اذا جلاها ، والليل اذا يغشاها ، والسماء وما بناها ، والأرض وما طحاها ، ونفس وما سواها ، فإلهما فجورها وتقواها ، قد افلح من زكاها ، وقد خاب من دساها ، كذبت ثمود بطفواها ، اذ أنبعث أشقاها ، فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها ، فكذبوه فعمروها فندم عليهم ربهم بذنبهم فسواها ، ولا يخاف عقباها » .

أول ما نحسه في الفاصلة هو انفكاكها أو تغليبها عن الايقاع، عن دقات الطبول السابقة، وهذا الانفكاك أو التخلي أبرز قيمتها الموسيقية كمفتاح لتألف لحني مكون من تناسبات الألف اللينة . وتكمن المشكلة هنا في القدرة على صرف الذهن عن المعنى مؤقتاً وتوجيهه نحو نغم الأصوات لعلنا نشعر بالنغم المميز لحرف اللين إلا أنا لا نشعر بوجوده المستقل لتمودنا سماعه ممتزجاً بسائر النغمات ، ومع ذلك فلو أعدنا قراءة السورة وحاولنا أن نطلق خيالنا السمي ورام أصوات الألف لأحسننا لحناً من التناغمات المتسقة والتألفات المتناسقة ، ولشمرنا بجو من الامتداد والانطلاق والاطمئنان والرضا ، جو الضحي الرائق ، والغشيان الشفيف، والتجلي الميم ، الجو الشموري الذي أرادته النص ، وساعدت الفاصلة بألفها اللينة وقبلها الهام المستدة على منحه لونه الخاص وطعمه .

والفاصلة بقيمتيها الايقاعية والموسيقية تلعب في السور دور المفتاح في اللحن الموسيقي ، ويمتاز القرآن من الموسيقى وفن القول عموماً بتنوع هذه المفاتيح والانتقال فيما بينها في السورة الواحدة بيسر وسهولة ، فإذا كان قد استعمل مفتاحاً واحداً في سور العصر والمسد والماعون والفيل والقارعة والقدر والليل والشمس والأعلى . فإنه في العلق والفجر والغاشية والنازعات والمرسلات والمعارج وسواها قد استعمل مرة مفتاحين ومرات عدة مفاتيح ، وهذا التنوع في استعمال مفاتيح اللحن أو الفواصل لا يرتبط بالموضوع وتعدد ، فقد يسوق القرآن عدة موضوعات بمفتاح واحد (النجم ما عدا النهاية) ، أو موضوعاً واحداً بمدة مفاتيح (الضحي ، الشرح) ، ولو التزم بشيء من ذلك لأصبح أقرب إلى التخطيط الهندسي والصنعة والتكلف منه إلى الابداع العظيم ، فالقرآن وقد أعفى أسلوبه في الآيات المكينة طويلة وقصيرة من التقيد بهذا القيد أو ذاك، ولجأ إلى التنوع وكسر حدة الرتابة تمكن أن يكون أفضل أداء ، وأروع تعبيراً ، وأكبر تأثيراً في النفس البشرية .

في مفتاح اللحن - الفاصلة - نمعرف ما يسمى في الموسيقى بعودة المفتاح ، وكنا قد درسنا شيئاً من هذه الظاهرة في قاعدة التوقع والمحنأ إلى أننا سنعود إليها هنا ، نعني بعودة المفتاح أن اللحن يبدأ بحركة أو نغمة تجسدها صدى في النفس فإذا باللحن يغيرها إلى حركة أو نغمة أخرى فتتقرب النفس عودة الأولى بعد ذلك وتحن إليها وتتشوق ، بيد أن اللحن يغيرها إلى ثالثة فتزداد شوقاً وحنيناً حتى تشر عليها ، وترتاح حين يعود اللحن إليها أو إلى ما تلاها إذا بني على مفتاحين .

في سورة عبس تبدأ السورة فاصلتها بالألف اللينة « عبس وتولى ، أن جاءه الأعمى » بعدها تصبح تام ساكنة : « كلا ! إنها تذكرة فمن شاء ذكره » ثم تضحي هام « قتل الإنسان ما أكفره » ثم باء مفتوحة « أنا صبيبتنا المساء صبا » هنا تبلغ النفس غاية شوقها إلى عودة المفتاح ، وبما أن السورة بنيت على مفتاحين فقد عاد الثاني ولم يعد الأول « وجود يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة » ، واليه ينتهي اللحن ، وتجد النفس راحتها واطمئنانها بعد ترقب وتوقع وجذب وحنين .



هل نستطيع أن نعرف لحن السورة أو طبيعة إيقاعها من مفتاحها ؟ سؤال طرحناه على أنفسنا غير مرة ، والسؤال ذاته مطروح في الموسيقى وفي الشعر ، ثمة عقبتان رئيستان في ذلك كلتاها تعد ميزة لموسيقى القرآن أولاها أنه يعتمد في فواصله - كما رأينا - كثيراً على حرف الألف اللينة ، وهذا الحرف صوت لا لون له رغم قيمته النغمية ، وأخراهما أنه ينوع ويلون في هذه الفواصل أو المفاتيح ضمن السورة الواحدة مما يجعل معرفة اللحن المؤلف من عدة نغمات تكاد تكون مستحيلة ، وأقصى ما نفعله في هذا الصدد هو محاولة معرفة نغم الجملة الموسيقية الواحدة لا أكثر، ومع ذلك فتبدو المحاولة غير عابثة وقد بذلتها لفترة وصلت من ورائها الى جملة ملاحظات احتفظ بها وأرجو أن أطورها في المستقبل .

ونرجع لنقول اذا كان من مهمة الفاصلة في السور المدنية ضبط نهايات الآيات فان من مهمة الفاصلة في السور المكية ضبط التدفق وتلويينه ، ومنح لحن الآيات صفته المميزة في التألف والتناغم ، وقد كان يمكن للقرآن أن يستغني عن هذه الفاصلة في السور المكية لو تعلق الأمر بالعلية والزركشة والتزيين ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث لأن الفاصلة لازمة لها لزومها للسور المدنية الا أن المهمة مختلفة ، في السور المكية يسمى الأسلوب جهده لاجداث نوع عميق مؤثر من المؤلف بين الأصوات ، واذا كان قد استعمل الماثلة والمشاكلة والمزاوجة في الحروف والكلمات علاوة على قصر الآيات فان ذلك كله لا يكفي لاجداث التألف والتناغم من دون النهايات ، من دون الفواصل التي تعد جزءاً من لحن السورة ، نحن نتصور السورة المكية قصرت أم طالبت شكلاً إيقاعياً أو مشواراً موسيقياً واحداً يحتوي على أجزاء أو فصول ، وكل جزء أو فصل يندرج كجزء من حركة الاحساس البيانية في صعودها وهبوطها ، تماثلها وتخالفها ، وليس من الضروري أن تلتزم السور في هذه الحالة الا بشيء واحد هو التوافق بين حركة الإيقاع وحركة النفس ، تردد الأنفاس عند القراءة وتموجها مع حركة اللحن في السور المكية ، حركة النغمات في الآيات وفي الفواصل على السواء .

من هنا ذهبنا في مقدمة الفقرة الى أن دور الفاصلة في القرآن يفوق دورها في الشعر لأن هذا الدور كان لها قبل اكتشاف الوزن الشعري ، أما وقد اكتشف في مرحلة لاحقة من العصر الجاهلي فقد كان يمكن للشمر أن يتغلب عنها ولكنه لم يفعل لأسباب لا ترجع الى قيمتها بل لأسباب لا مجال لمناقشتها ، ترجع في الدرجة الأولى الى تطوره الفني ، يكفي أن نقول ان الشعر وافق القرآن في القاعدة العامة للقافية حين ذهب كلاهما الى ضرورتها ثم اختلفا كل في طريق : ألزم الشعر نفسه بها وتقيد بضرورتها وعللها وحروفها ، وتمحل لها الكلمات ، واصطنع الألاعيب لابرار قيمتها الإيقاعية ، وأطلق القرآن الحرية كاملة لأسلوبه في أدائها ، فلونها ونوعها ورددها في تنابعات متناسقة ، بل وخالف كثيراً شروطها التي قننها الشعر والشمر . أهمل فيها ألف التأسيس ، ولم يتقيد بردف أو دخيل أو توجيه ، وأقامها على ألف الاطلاق وحدها وعلى حرف ما قبل

الروي ، والتزم فيها ما لا يلزم ، وكررها ذاتها فيما يسمى بالايطاء ، واستعملها متشابهة ومتخالفة ، وأسقطها دون أن يتركها في بعض الحالات ٠٠٠ فعل القرآن هذا كله لا ليطلق أسلوبه من قيود القافية فحسب بل ليجعل فاصلته وسيلة لا غاية ، وسيلة للتعبير عن المشاعر والأحاسيس ، وبذلك عاد بها الى بساطتها وعفويتها وطبيعتها التي كانت لها في التألف والتناغم .

ويكمل حلقة الإعجاز في الفاصلة معناها ولا يظهر ذلك في الروي أو التقفية بل في التذييل الذي تنتهي اليه كثير من الآيات ، وأحسه بعض الأعراب في قصة لا ندري مبلغ صحتها وإن كنا ندرك مغزاها حين سمع من يقرأ قوله تعالى « غفور رحيم » بدلا من قوله « عزيز حكيم » ، في نهاية الآية التاسعة بمعد المائتين من سورة البقرة ، والفرق بين التذييلين كبير فلا يصلح في الإعجاز واحد مكان آخر وإن تشابهت الفاصلتان في الوزن ، وذلك سر من أسرار القرآن يمكن أن تقوم حوله دراسة مقارنة ممتعة نعرف من خلالها الى أي حد كانت نهايات الآيات متمكنة في فواصلها ، ومتناسقة مع معنى السياق وظله .

كانت الفاصلة آخر قواعد تشكل النغم في موسيقى القرآن وربما غدت أبرزها وأهمها وأغناها ، وعلينا أن ننصرف الى دراسة البناء الموسيقي في القرآن ونأمل أن نعرض لذلك في القريب العاجل .

★ ★ ★

مقدمة كتاب المشموم للسري الرفاء

تحقيق : مصباح غلاونجي

توطئة : وفدت طلائع الربيع ورسله علينا ضاحكة مستبشرة ، وخلعت على الدنيا مطارها الموشاة
بأزهى الألوان وأجمل الأشكال بعد طول احتباس وعري وضمت أرجاءها بركي الشذا وطيب الأريج تعمله
نسمات الصبا الناعمة الرفيقة ، فتتغش الأرواح وتبهج النفوس وتجدد فيها الحياة والآمال
وقد اثنى معظم الأدباء والشعراء قديمهم وحديثهم بجمال الطبيعة وغزارتها وبرواء مجالها وبهائنها
فراحوا يصفون خضرتها وأنوارها وأكمام أزهارها وأعشابها وصفاء سمائها ومائها وشمسها وأيام دجنها
وسحابها وهدرانها وجداولها وتمايق أغصانها ورقة نسماتها وشذا عرقلها وينفذون إلى جوهر أسرارها
ويكشفون عن دقائق معاسنها ومفاتيحها ويستعيرون من سمات هذه المقاتن والمعاسن ما يشبهون به
أحبائهم .

تنشر المجلة بهذه المناسبة مقدمة كتاب « المشموم » وهو الجزء الثالث من سفر « الحب والمحبوب والمشموم
والمشروب » للشاعر العماداني الكبير السري بن أحمد الرفاء الموصلي المتوفى سنة ٣٦٢ للهجرة قام بتحقيقه
الاستاذ مصباح غلاونجي وقرر مجمع اللغة العربية بدمشق طبعه ونشره . والمقدمة نموذج حي يعبر عما كان
يخالج نفوس الشعراء والأدباء منذ الجاهلية حتى عصر المؤلف من أحاسيس فنية ومن مشاعر إنسانية نعو
الطبيعة ومجالها . وهي أيضا تصف ملامح الطبيعة الفاتنة في ذلك العصر .

(ع.ك.ي)

الربيع كاسمه ، ربيع القلوب ، ونزرة العيون ، وفرحة النفوس ، وجلال الصدور ،
وفسحة الآمال ، وحركة الأجرام المصمتة ونمو الجماد .

كانك شاهدت به العالم وسر الخلق ، وعانيت الهيمولى وتركيب البنية فيها والطينة
وحدوث الصورة لها ؛ ورأيت البسيط وتأليفه ، والمفرد وازدواجه ، وأبصرت نفح
الأرواح في الأشباح ، وكيف تخرقت منافسها، وتحللت محارقتها ؛ فأحسست (١) الجوهر
وحلول المرض فيه ، والأشخاص وتنوعها ، وكيف فتقت الأرض بالصدع (٢) حتى تأخذ
زينتها ، وتلبس البسيطة زخرفها من كل زوج بهيج (٣) ونشر أريج . فهي خصيبة الجناب



دمثة التراب مهاد وثير للهاجع ، وشمار كبير لليقظان الرائح . والشمس عوض من الصلام ، والهواء خلف من الغذاء وصفحة السماء ريانكاد رقة تقطر ، وغضارة تمطر (٤) ، وأوضاع الكواكب نيرة تزه ، كأنهن عيون زرق في البراقع ، وأنوار الأقاحي على رياض بنفسج (٥) أو نشر جمان في عرصة فيروزج (٦) ؛ كأنسادراريها شرر متقاذف والجو رمادها ، أو خرائد سوافر والهواء حدادها ، أو شذور ذهب أحمر على بساط زبرجد أخضر . والجو يبهى رقة وصفاء ، وطلعة القمر للأواها كأنها ماوية عسجد سراة العشاء ؛ وفي واسطة القطب درهم ملقى على عرصة الديباجة الزرقام (٨) ، وكأنه موجة مكفوفة والبر بحر من فيض قمرائه ، والظلمة فجر من أشعة أضوائه .

والشمس غرة مطلعها مرآة مصقولة في كف الأشل (٩) . أو كما تهتز الصحيفة الجلواء (١٠) ، أو كترس يقلبه كمي رامج (١١) . فإذا كربت للمغيب ، وعادت مذهبة الفرقد ، ونفضت على أطراف الجدران ورس الأصيل كالسلاء المصفر (١٢) ، مدت على الأفق الغربي سطر طراز ذهبي من شفق الغروب وجادي (١٣) المغيب ؛ فخلت السماء فرشاً كحلياً مفروشاً أحد الطرفين بالذهب المنسوج والمبرالمزوج ، وهو صولا (١٤) أحد الطرفين بالابريز المسبوك والوشي المحبوك . يميع زبرجها في خضرة الأرض الأريضة والفضاء المريضة ، منصعدة سهلها ووعورها ، متسقة بطنائها وظهورها بجواهر الأزاهر خارجة من أكنة (١٥) الصدف ، وأنوار النوار ضاحكة خلال السدف - والتربة حلة وحرير ؛ والنبات روضة وغدير ؛ والقطر لؤلؤ نثر ؛ وما بين ما حله وأفنان مكسبه (١٦) قد جرى في عودها الماء . وأشجار ذات جعم (١٧) لم تمشطها النساء . وقرارة (١٨) تطرد كأنها فيضة مكروب ، أو بشة مكظوم ، أو نثشة مصدور ، أو كما يتنفس الحزين الواجم ، والمفتاظ الكاظم ، وخدود عشب يضمخها تراها :

وامواه يصل بها حصاهـا صليل الحلي في أيدي الفواني (١٩)

والصارم الهندواني . وظواهر الأطواد (٢٠) ، وأقبال الأجلاد (٢١) بمد المري والمطلول فضفاضة (٢٢) الأردية سابغة الذبول ، في مقطعات الحلل ، ومصنوعات (٢٣) الحلي وقلل الجبال متوجة تميل في أطراف الأعشاب أجيادها ، وتروق بكسوة الخضرة أجسادها . وعلى كل قنة شاهقة ، وشعفة (٢٤) شامخة غمام مكلل بالمرجان والدر ؛ وبكل سفح برد مهلل بقراضة الفضة والتبر ؛ مفصلات ألواذها (٢٥) وضواحيها ، وهضباتها وأعاليلها ، بسياج نطفة زرقاء وفيض ثفرة سجاء (٢٦) ، ورصف (٢٧) مترع ملآن ، ومستنقع مغمم ريان . ففي كل قلت (٢٨) ندوة كوكب ، وعلى كل ثعب (٢٩) هالة قمر ، وبكل غدير طفاوة شمس ، فإذا نزلت في المذانب (٣٠) والقریان (٣١) من الشعاف والمصدان (٣٢) انسرحت خلال رمل محقوف (٣٣) ونقا مستدير ، وأفضيت من عواقل الريود (٣٤) وفدر (٣٥) العصم (٣٦) ، وصحم (٣٧) الأراوي (٣٨) الى أصورة (٣٩) الها ، وأقاطيع الوحوش رواجع الى السهول والأوعار ، بمد أن كانت قواطع الى المهامه القفار مختلطات الأسراب بالأجال (٤٠) ، هملا

بلا راع ، وبنداد دون وال عليها ساع • بها العين والأرام يمشين خلفه (٤١) ، والجاذر
والفرلان ينادين صرمة مؤتلفات جيرة ، وكن أبعاداً ، وجميعاً وكن أفراداً ، فمن ثم جوذر
أحم السوارين ، ومن هنا شادن أدمج الناظرين ؛ حواسنها مولعة خنساء (٤٢) ومغزل
أدماء (٤٣) ، بين صوار للبقر حور العيون بايليات النظر ، متولجة (٤٤) مطافيلها بكل
وهادي (٤٥) المراتع يحرج كأنه مناط وشاح أو معلق دملج (٤٦) ؛ كأننا متكن سجوف الرقم
والكلل عن ذوات الأهداب (٤٧) الوطف وحور المقل ؛ عين كوانس كالعين الأوانس ؛ لا يسكن
الا بمنجاة من الريب • وفرق الطبام ملاطمهن شيم (٤٨) ، كأن بلادهن سماء تكشف
عن كواكبها غيوم (٤٩) من أدمان (٥٠) الطبام الخواذل (٥١) ، لاويات السوائف كأنهن صفح
المناسل (٥٢) ، سواكن كل قذف (٥٣) فلاة وبلدة وسمية الثرى عذاة معتادات كل مرتاد الندى
خضل مستحلس بمميم النبت مكتهل (٥٤) ؛ تراعي كل أحقب (٥٥) ذي سفمة (٥٦) ، أو
أخطب ذي خطه (٥٨) ، ومسج (٥٩) عاري الصيين (٦٠) ومرن الضحى (٦١) ذي جدتين (٦٢)
[و] كل أم ساجي الطرف (٦٣) وسان ينسوعن ضفاف فواتر ، تستودعه الحمى وتنص
اليه جيدها بالمناظر (٦٤) ، أو مغرف فرد بأعلى صريمة عاطف تنصدي . لأحوى مدمع العين
في فينان من الظل وارف (٦٥) • فواحم المناري (٦٦) مؤللات (٦٧) حدادها كأنهن أقلام
بلحظها يردن نطاف المصانع (٦٨) ، مطردة كالسيوف القواطع ، عواقد أمهاتها من
سحم القرون عقانص ، كأنها ملوية الأسورة ، أو مثنية الأهلة ، كما سمعت الأول :

وقفت على العفر في ربهم فخلت على رأس كل هلالا (٦٩)
إذا قلت : هل يرجع الظاعنو ن تمشل لي كل قرن الا لا

وورق الحمام عاظم في قلائد وعقود ، وعوار في معمدات وبرود (٧٠) • وكل طروب
الضحى متوف المشا (٧١) ، تترنم خلال أوراق العصور كما تقطع الكرائن (٧٢) ، تحت
الستائر ، أصوات الأغاني واللحن ، فيلتقي شتات المقيم بين اللحن :

يصلن بنوحى نوحهن وانما بكيت لشجوي لا لنوح الحمام (٧٣)

والنهار معتدل المزاج حره وبرده ، ومستقيم ميزان ليله ونهاره • ولا قر يجمد ، ولا حر
يلفح (٧٤) • والماء فضة بلا ذهب ، والشمس نور بلا لهب • وقد انحطت عن لفحة الهجير
ووقدة الشمري العبور ، وارتفعت عن خصر الشتاء ، وكوكب الجربام (٧٥) تطلع في قميص
شماع مذهب الزبرج (٧٦) ، ويتساقط ضياؤها خلل الأوراق كاللؤلؤ المذرج • والأعشاب
غب قطارها كالمروس تحت نثارها :

ذهب حيثما ذهبنا ودر حيث درنا وفضة في الفضاء (٧٧)

والجو منيم وهو من تلالؤ الزهر مشمس ، والليل مظلم وهو من تضاحك الأنوار مقمر ،
والرياح سجواء (٧٨) الهبوب ، تغازل الأرواح رقة ، وتقرص (٧٩) الأبخار خفة ، كأنها ذيل

الفلاة المبلول (٨٠) ، أو نفس المستهام العليل . فإذا اشتدت عصفتها ، ومعجت (٨١) هبتها حسبها خرقاء ذات نيقة (٨٢) وهو جاء جد رقيقة ، نسجت على ظهور الكثبان ومتون الغدران مالا تنمقه الصوانع في صفحة التضميم (٨٤) ، ولا تقدره الخوالق (٨٥) على فرام (٨٦) الأديم (٨٧) بديع النسيج في الكتيب ، وتمحوه بأقبالها الى الادبار .

والفصل متحجب شمائله ، مثلون خلائقه ، بينا البرق ضاحكاً استحال باكياً ، ووجه السماء مستبشراً راح ترفض دموعه مستعبراً يخال الفصن الروي بقده ، والورد الجنى بخده .

وترى الرياض كأنهن عرائس ينقلن من حمراء في صفراء (٨٨)

إذا لحظت زاهر الشجرام وجدته معصفر السماء (٨٩)

وان شملت أرج الفضاء الفيتة مغنبر الهواء

يجري سلسال الماء على رضراض الحصباء مطرداً كأنه سبيك لجين ممدد ، أو صفيح مجرد ، أو متن يمان مهند . حتى إذا ضربت الريح مثنه تعلق (٩٠) وجهه ، وتعزز جريه (٩١) فأنجابت أقذاؤه وصفت كأنه حلق الجواشن مصقولا حواشيها (٩٢) ، أو متون (٩٣) المبارد مجلوا (٩٤) نواحيها :

ما ان يزال عليه طير كارع كتطلع الحسناء في المرأة (٩٥)

والشمس يحسر مرة لثامها ، وتارة يسيل غمامها ؛ فهي تسفر وتنتقب ، وتبرز وتعتجب طلاع فتاة تشرق اغتراراً ، وتغاف اشتهاً (٩٦) :

شمس تطلعنا فتمنعنا نورا يلاحظنا بلا لهب (٩٧)

والخلاف يمقد على القضببان سموط دره ، ويفتح ختام الربيع بمقتر ثغره معنمد القشر ، معنبر النشر ، مرصع قشره بنور كأنه لؤلؤ ولاف (٩٨) . والشقائق مصفوفة على الضواحي مطارده ، منظومة في سفوح الجبال قلائده - ينشر جمته سوداء ، وحلته حمراء ، متمايلاً على قاماته الرشاق ، متهادياً خلال الرياح بقضبانه الرقاق ، كأنه سبج قرنت به عقيقاً ، أو فحم أشملت به حريقاً أو أقداح ياقوت قرارتها سحق مسك أذفر (٩٩) ، أو زنجية قامت في معصرة على ساق أخضر ، تنهاداه الرياح فينشني ثم يستوي كأنه سكران طافح (١٠٠) ، أو كما جر رمعه راح (١٠٢) . وسقيط الطل عليها كأنه مواقع الدموع في خدود الغرائد ، أو سقوط الفرائد من مناط القلائد في ترائب الولائد .

شقائق يحملن الندى فكانها دموع التصابي في خدود الغرائد (١٠٣)

والورد يقدم من خلل الربيع الباكر ، وخصاص الريحان الزاهر ، يعكس في ممرض

شجره نسيم سحره . يحمر خجلا ويصفر وجلا ، أو يبيض جدلا ؛ ما بين أحمر كالحياء شيبت به الخدود ، أو أصفر كالمحب أضر به الصدود ، أو أبيض كالنجوم مطالعها السمود .

وذي لونين نشر المسك فيه يروق بجمرة فوق اصفرار (١٠٤)
كمعشوقين ضمهما عناق على حدثان عهد بالمزار (١٠٥)

والنارنج تطلع بين الأغصان متقدة القشر بخالص المعيان أرجوانية اللون ، كما غمست بالدم قبيصة حسام مهند ، أو كأنها شمس عتيق في قباب زبرجد ، أو الراح صرفاً أو كخد (١٠٦) مورد ، أو كمرأة مخروطة من الياقوت على صوالجة زمرد ، أو حقائق مرجان مترعات من الدر في ملاحفها الخضر ، أو كبة جمر محدوفة من جاحم النار ، أو أنهار مزرعة مسكة الحافات والأقطار (١٠٧) :

أتت كل مشتاق بريئاً حبيبه فهاجت له الأشواق من حيث لا يدري (١٠٨)
والأترج متهدل من الأشجار أشباه نواهد الأبقار (١٠٩) كالشمس ممرضة في ورس الأصائل ، أو قناديل ذهبية نيطت بخضر السلاسل .

تغال بها في اخضرار الفصو ن نواهد بين ملاء القصب (١١٠)
والأقحوان ضاحك عن مباسم الشفور من كلة الخدور . تبدو أوراقه كافورية الظهر والبطن ، ولؤلؤية البهجة والحسن .

تذكرنا ريئاً الأجنة كلما تنفس في جنح من الليل بارد (١١١)
والبنفسج يارج بذكاء الوردة ، ويعرض بصيغة اللازورد ، أو قرص التجميش في صحن الخد (١١٢) .

كانها فوق طاقات ضعفن بها أوائل النار في أطراف كبريت (١١٣)
والنرجس الغض يزهو في مقاطعه كأنهن عيون مالها هذب (١١٤)

أو أجفان أحداقها من ذهب ، أو أقداح ياقوت مخروطة من لؤلؤ رطب (١١٥) ، أو فصوص در أبيض حول مصوغ تبر أصفر على قضيب زبرجد أخضر ، أو رصاصد عيون الرقباء لزيارة الأحياء ، أو كواكب تألقت في صفاء هواء على صحن سماء .

طلعن نجومًا خلال الرياض ما بين زهرة والفرقد
سهرن قياماً على ساقها ونمن وقد قطفتها يدي

والسوسن مسبوكة ورقاته متراكبة طبقاته كأنه شقق صيني الحرير المهد على قدود

رابية من خضر الزبرجد • لين المس ، عبق المشم ، خضل الورق ؛ كأنه من رفته وشاح
ولنغمته (١١٦) نضاح ، كهذب الوشي المبلول أو نسيم السحر المطلول •

كان أوراقه في كل شارقة على الميادين أذنان الطواويس (١١٧)

والأذريون يشد الليل أزاره ، ويفتح المصبح أبصاره (١١٨) كأنه كأس عقيق
بقرارة (١١٩) مسك سحيق ، أو نقطة مسك في خد مقيم ، أو أياض بارقة في غيم أسحم ، أو
دائرة سبج في صحيفة زبرج •

أزوار ديباج إذا الليل دجا وهن في الصبح عيون سامية

والجلنار مشيع الصبغة قانيء الحمرة مضرج بالدم كمنحدر البدن ، أو قوارير خمر
عاقرت ساحة الدن •

يدعو الى وردة موردة حمراء مصبوغة القوارير
إذا ونت في الأكف حثحثها للسير نطاقة المزامير
فشار لاهو والهوى رهج تحسبه وقعة المغاوير
فكم قتيل على الكؤوس بها وكم جريح بجنب ماسور

حتى إذا خلف الاعتدال الربيعي ، الاعتدال الخريفي ، فانشئت القضببان متساقطة والثمار
متهدلة ، والفواكه يانعة متلوثة الأصباغ منفضة الأزهار ، وعادت بمد بشاعتها
شهية (١٢٠) وغب سماتها فخمة متصلة أنايبها بالأفنان اعطافها وحواشها ، كأنها أشربة
واقفة دون أوانيها (١٢١) • قد أماعها الحر بلفحاته ، وعقدتها القر بنسماته ، وأنضجتها
الشمس ، وصبغها القمر ، فهي ظروف هواء على صبايات نور ، أو أوعية ملام من الضرب
المنثور ، طالعك الزعفران غريب الوجه والبنان أنيق الوقت والأوان في أهشية
المصمت الأزرق ، كأنها نصول السهام أو تخطيطات الألفات على الأكمام • فإذا وهت
حروقها واتسع بأعاليها فتوقها ، زافت (١٢٢) كالسنة الحيات مذمورة ، أو أهراف الخيل
منشورة ، أو شوك الأبر مضمخات بصفرة فاقمة ، أو حمرة قانية ، كأنهن حياء تعمّر
أو مخافة تصفر •

حمرا وصفرا في تراكييها كأنها تغجل أو تلحمر

قد ذكرنا بمض نموت الربيع في صدور المقالة قولاً منشوراً ، ونحن متبموها بجميع صفات
فصله وسعائبه وبروقه ورعوده وأنهاره وغدرانه ومصانعه وملامته وأزاهير فضائه
وسجسج هوائه شيئاً فشيئاً مبهوباً مرتباً ؛ وبالله الحول والقوة والتوفيق •

أبواب الكتاب (١)

- الباب الأول : في الربيع •
- الباب الثاني : في البرق •
- الباب الثالث : في الغيم والرعد والمطر (٢) •
- الباب الرابع : في الغدران والجداول وتدرج الرياح أياها وتركيب السماء ونجومها (٣) •
- الباب الخامس : في جري الماء بين الغضر •
- الباب السادس : في تفتح الأنوار والأكمة (٤) •
- الباب السابع : في باكورة الخلاف •
- الباب الثامن : في سقوط الطل على الأنوار (٥) •
- الباب التاسع : في اهتزاز الأوراق بالأغصان •
- الباب العاشر : في تمايل الأغصان وتعانقها (٦) •
- الباب الحادي عشر : في طلوع الشمس من خلل الأوراق •
- الباب الثاني عشر : في تناثر النوار وغشيانه الأنهار (٧) •
- الباب الثالث عشر : في تنزه العين في الربيع •
- الباب الرابع عشر : في رقة النسيم •
- الباب الخامس عشر : في الشقائق •
- الباب السادس عشر : في البنفسج •
- الباب السابع عشر : في الورد •
- الباب الثامن عشر : في الأقحوان •
- الباب التاسع عشر : في النرجس •
- الباب العشرون : في الياسمين والخرم، والليمون وورق المصفر والباقلي والنبق •
- الباب الحادي والعشرون : في النمام والشاهسفرم (٨) •
- الباب الثاني والعشرون : في الغيري •
- الباب الثالث والعشرون : في السوسن •
- الباب الرابع والعشرون : في التارنج •
- الباب الخامس والعشرون : في الأترج •
- الباب السادس والعشرون : في الأذريون •
- الباب السابع والعشرون : في البهار •
- الباب الثامن والعشرون : في الجلنار •
- الباب التاسع والعشرون : في التفاح •
- الباب الثلاثون : في السفرجل •
- الباب الحادي والثلاثون : في الآس •
- الباب الثاني والثلاثون : في النيلوفر (٩) •
- الباب الثالث والثلاثون : في الزعفران •
- الباب الرابع والثلاثون : في مشموم الطيب والمسك والعنابر والكوافير والأعواد، والفواهي، وعد أساميها في العربية وتحقيق اشتقاقها وشواهدا من أشعار العرب •

-
- ١ - في الأصل بعض التباين في ترتيب الأبواب بين هذا الفهرس ، وبين ما هو قائم فعلا داخل الكتاب • وقد عدلنا ترتيب الفهرس فجعلناه مطابقا لما في المتن •
 - ٢ - كلمة (المطر) ساقطة من الفهرس وهي موجودة في المتن •
 - ٣ - وردت في الفهرس كلمة (والجدران) بعد كلمة (الغدران) • وقد أغفلناها إذ لا معنى لوجودها في المتن (والنجوم فيها)
 - ٤ - لفظة (والأكمة) زيادة في المتن •
 - ٥ - في المتن : في سقوط الطل على الورق •
 - ٦ - في المتن : في تنقي ...
 - ٧ - كلمتا : وغشيانه الأنهار : زيادة في المتن •
 - ٨ - في الأصل : شاهقرم ، بأسقاط حرف الشين ، وهو خطأ •
 - ٩ - في الأصل : اللينوفر ، وهو خطأ •
-

الهوامش :

- ١ - في الأصل : فاحسنت ، وهو تصحيف .
- ٢ - هذا مقتبس من الآية الكريمة : « والأرض ذات الصدع » سورة الطارق الآية (١٢) ، ومن الآية الكريمة « أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون » سورة الأنبياء الآية (٣٠) .
- ٣ - وهذا مقتبس من الآية الكريمة « ... وترى الأرض عامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج » سورة الحج الآية (٥) .
- ٤ - لعنه ماخوذ من قول أبي تمام (ديوانه : ٢ : ١٩٢)
مطر يذوب الصحو منه ويعد صحو يكاد من الفضايرة يمحط
في الأصل : تكاد تقطر رقة ، وقد قدمنا لفظة (رقة) على لفظة (تكاد) ، مسابقة للسجع الذي التزمه المؤلف .
- ٥ - ربما نظر إلى قول ابن المعتز (ديوانه ٢٣) :
ورنا إلى الفرقدان كما رنت زرقاء تنظر من نقاب أسود
والى قول الخالدي (ديوان الخالدين ٣٢) :
أرضي النجوم كأنها في اقتها زهر الأفاقي في رياض ينفسج
- ٦ - لعنه اقتبسه من بيت الواواء الدمشقي (من غاب عنه المطرب ١٤٢) :
ولقد ذكرتك والنجوم كأنها در على أرض من الفيروزج
- ٧ - كانه ماخوذ من قول القائل (نثار الأضهار : ٥٩) :
والبدر في أفق السماء كدرهم ملقى على ديباجة زرقاء
- ٨ - لعن هذا مقتبس من البيت :
صب عليه قانس لما فسل والشمس كالمرآة في كلف الأضل
وهو مختلف في نسبه . قيل أنه لأبي النجم . وقيل لابن المعتز وقيل للشماخ وهو في ديوان الشماخ ١١٠ ، والتشبيهات ١٠ ، وديوان المعاني ١ : ٣٥٩ ، ومعارضات الإدياء ٢ : ٢٤٠ .
- ٩ - في الأصل : العذراء ، وهو تصحيف .
- ١٠ - هذا ماخوذ من قول بعضهم (التشبيهات ١٢ والأزمنة والإسكنة ٢ : ٤٢) :
والشمس معرضة تمور كأنها ترس يقلبه كمي راسح
- ١١ - طرق كثير من الشعراء هذا المعنى منهم أبو تمام (ديوانه ٣ : ٩١) :
حطت إلى تربة الإسلام أرحله والشمس قد نفضت ورسا على الأصل
وابن الرومي :
إذا رنقت شمس الأصيل ونفضت على الأفق الغربي ورسا مصفرا
- ١٢ - في الأصل : حادي (بالحاء المهملة) ، وظلها مصعفة (الجاني) .
- ١٣ - في الأصل : (وموصل) وترجع أنها مصعفة ، وصوابها كما لبنتا ، لأنها معطوفة على كلمة (مفروشا) .
- ١٤ - أكنة جمع مفردة كبن وهو البيت ، والمأوى .
- ١٥ - الماحل من الشجر ما عطل من الزهر ، والمكعم هو ما ستره الزهر وكساه .
- ١٦ - في الأصل : حمم ، وهو تصحيف . وهذا مقتبس من قول الصنوبري . ديوانه : ٢٦٠ .
جمع سرحت بلا مشط أو طرر مقصت بلا مقراض .
- ١٧ - القرارة : القاع المستدير يجتمع فيه ماء المطر .
- ١٨ - البيت للمتنبي من قصيدته المشهورة والتي يصف فيها شعب بوان « شرح ديوانه للبرقوقي : ٤ : ٤٩٠ »
في الأصل : يضل ، وهو تصحيف .

- ٢٠- ظواهر جمع مفردة ظاهرة ، وهو أعلى الشيء ، والإطواد: الجبال العظيمة ومفرده : طود .
- ٢١- الأقبال جمع مفردة قبيل وهو النشر من الأرض يستقبلك أو صدر الجبل وسفحه - والأجلاد جمع مفردة الجلد وهم الأرض القليلة الصلبة .
- ٢٢- في الأصل : فضاضة ، وهو تصحيف .
- ٢٣- وقد تكون (مصوغات) .
- ٢٤- الشفعة : رأس الجبل ، وشفعة كل شيء أعلاه .
- ٢٥- مفصلات : محلاة - الواذ جمع مفردة لوذ وهو الجانب أو الناحية أو المنعطف .
- ٢٦- الشفرة : الثلثة - السجاء : المثلثة بالماء يخالطه حمرة أو زرقة .
- ٢٧- الرصف : السد المبني للماء .
- ٢٨- في الأصل : قلب ، ونعتقد أن ما لبثناه هو الصواب ، فإنه أمشي مع سياق المعنى - والتلت : نقرة في الجبل تمسك بماء المطر في الشتاء .
- ٢٩- الشعب : الفدير أو المسيل - والشعب أيضا شجر .
- ٣٠- في الأصل : المذائب ، وهو تصحيف وصوابه ما ذكرناه - قال ذي الرمة - ديوانه ٢ : ٨٢٩ - وحتى راين القنع من فاقسى السفى قد انتسجت قريانه ومذانيه
- المذائب جمع مفردة مذنب ، وهو مدفع الماء إلى الرياض - والقريان مفردة القري ، وهو أيضا مجرى الماء إلى العقول .
- ٣٢- في الأصل : المصدران ، وهو تعريف - والمصدان جمع مفردة مصاء : وهو أعلى الجبل - قال الطرماح - ديوانه ٤٨٣ ، والمعاني الكبير ٢ : ٧٢٠ ، اللسان (ركد) :
- لها كلما ريمت صداة وركدة بمصدان أعلى ابني شمام البوائن
- ٣٣- الرمل المعقوف : هو المعوج والمستطيل .
- ٣٤- الريدود : جمع مفردة ريد ، وهو حرف الجبل ، أو الحرف الثاني منه .
- ٣٥- الفادر : جمع مفردة الفادر ، وهو الوعل الغافل في الجبل .
- ٣٦- العصم جمع مفردة الأعصم للمذكر والعصماء للمؤنث - والأعصم من الوعول هو الذي في ذراعيه بياض .
- ٣٧- في الأصل : ضخم ، وهو تصحيف - والصخم جمع مفردة اصخم وصخماء - والصخمة سواد إلى صفرة ، وقيل هي لون من الفبرة إلى سواد قليل ، وقيل هي حمرة في بياض ، وقيل صفرة في بياض (اللسان) .
- ٣٨- الأراوي جمع مفردة الأروية وهي الأنثى من الوعول .
- ٣٩- الأصورة جمع مفردة الصوار وهو القطيع من وحش البقر .
- ٤٠- الأجال جمع مفردة الاجل وهو القطيع من البقر الوحشي .
- ٤١- هذا صدر بيت لزهير بن أبي سلمى من معلقته المشهورة وتتمام البيت .
- بها العين والأرام يمشين خلفه وإلا لاها ينهضن من كل مجثم
- ٤٢- المولعة من الظباء هي التي فيها ألوان مختلفة - والغنساء هي قصيرة الألف .
- ٤٣- المغزل : الظبية التي لها غزال ؛ والأدعاء هي البيضاء .
- ٤٤- متولجة : أي داخلة . جاء في اللسان (ولج) : تولج وتلج الظبي : دخل في كناسه . والتولج : كناس الظبي الذي يلج فيه .
- ٤٥- نسب هنا إلى الجمع (وهاد) ومفرده الوهد والوهدة : وهو المكان المنخفض ، وكان الوجه أن يقول (وهدي المراتع) نسبة إلى المفرد .
- ٤٦- المناط : موضع التعليق ، وكذلك المعلق . وقد ورد هذا المعنى في بيت للشماخ في ديوانه ١٥ ونصه :
- كان مكان الجعش منها إذا جرت مناسط مجن أو معلق بملج
- ٤٧- في الأصل : الأهداف ، وهو تصحيف .

٤٨- في الأصل : ملاطمي شمس ، وهو تصحيف - والملاطم هي الغسود - وشيم جمع مفردة أشيم وشيماء للمؤنث -
والشيماء من الظباء ما كان بها كالثمامة .

٤٩- هذه الفقرة هي معلول بيتين للذي الرمة (ديوانه ٢ : ٦٦٩) وهما :

بها عفر الظباء لها تريب واجمال ملاطمين شيم
كان يلاذهن سماء ليل تكشف عن كواكبها غيوم

٥٠- اذنان : جمع مفردة أذماء وهو صفة للطبيرة البيضاء التي يعلوها جند فيها فبرة .
٥١- في الأصل : بالحوائل ، وهو تصحيف - والحوائل جمع مفردة الحائل وهي الطبيرة التي تغزل صواعبها وتتغلف عنهن
وتقيم على ولدها .

٥٢- المناصل : مفردة منصل وهو السيف - وصنع السيف عرضه .

٥٣- الفذل : البعيد الثاني .

٥٤- الأرض العذاة هي التي لا تستقى الا بماء المطر ، وقد جاء في قول ذي الرمة :
بارض هجان الترب وسمية الثرى عذاة نأت عنها الملوحة والبحر

٥٥- لعله مقتبس من قول ذي الرمة الرمة (ديوانه ١ : ٤٣٤) :
حتى كما كل مرتاد له خضل مستعلن مثل عرض الليل يعوم
ومن قول الأعمش (ديوانه ٤٣ : ٤٣) :

يضاحك الشمس منها كوكب شرق مسؤزر بعيمم النبت مكتهسل

المستهلس : المغطى . يقال استعسلت ارض وأحسنت اذا استوى نبتها وغطاها . والمكتهل : ما هم نبتة ونوره .

٥٦- الإحقب من حمر الوحش هو الذي في بطنه بياض .

٥٧- في الأصل : شعفة ، وهو تصحيف - والسفعة : السواد في حمرة .

٥٨- في الأصل : احطب ذي حطة ، وهو تصحيف - الاخطب من الغطبة وهي غيرة ترهقها حفرة - والغطاة العلامة .

٥٩- في الأصل مسح ، وهو تصحيف - والمسحج : المكدم المفضض .

٦٠- في الأصل : الصنين ، وهو تصحيف - والصبيان : اللحيان .

٦١- مرن الضحى : أي ينهق في الضحى - وهذه الفقرة مقتبسة من قول ذي الرمة (ديوانه ٣ : ١٦٥٣) :

ترى كل شرواط كان فتودها على مكدم عاري الصبيين صائف

مرن الضحى طاو بني صهواته روايسا لمام النشرة المتراف

٦٢- في الأصل غير منقوطة - مفردة جدة ، وهي حطة سوداء تكون في كنف حمار الوحش . وجاء هذا في قول الأعمش
(ديوانه ١١٢) :

تراها كاحقوب ذي جدتين يجمع جونا ويقتالها

٦٣- أم ساجي الطرف هي الطبيرة ، قال ذو الرمة :

كانها أم ساجي الطرف أخذرها مستودع خير الوعاء مرخوم

ديوانه ١ : ٣٨٦ .

٦٤- هذه الفقرة مأخوذة من قول ذي الرمة :

إذا استودعت صنفقا أو صريمة تنحت ونحت جينها بالناظر

حذارا على وستان يصرعة الكرى بكل مقيل عن ضعاف قواثر

ديوانه ٣ : ١٦٢٤ .

تنص اليه جيدها : أي تنصبه - الناظر جمع مفردة منظر ، وهو كل مكان مرتفع تطلع منه . وهنا يتكلم عن الطبيرة
وصفها ، ويقول أنها إذا ما تنحت عنه ، تتطلع اليه من منظر عال حذارا عليه ، وخولها لصفه وضعف قوائمه
وفتورها عن حملة .

- ٦٥- وهذه الفقرة مقتبسة من قول ذي الرمة أيضا - ديوانه ٣ : ١٦٢٧ و ١٦٣٦ :
- ولا مخرف فرد بأعلى صريمة تصدى لآوى مدمع العين عاطف
وأوى كايم الضال أطرق بعلما حبا تحت فينان من الظلس وارف
- المخرف هي الظبية التي ترمى في الغريف • تصدى أي تتعرض والآخرى : هنا صغرها •
- ٦٦- المداوي : جمع مفردة مديري ومندرة ومديرية وهو القرن •
- ٦٧- المؤنلة : الحادة الطرف ، من أثل الشيء تأليا أي حدة طرفه • ومنه قول طرفة بن العبد يصف أذني نائقة بالحدة والانصباب :
- مزللتان يعرف العتق فيهما كسامتي شاة بحومل مفرد
(اللسان : الل) •
- ٦٨- المصانع وأحدثها مصنع ومصنعة ، وهي أحباس أو سلودتغذ للدماء ، أو ما يصنعه الناس من آبار وأبنية •
- ٦٩- الدفر من الظباء هي التي تعلق بياضها حمرة ، وهي أيضا قصار الأمتاق •
- ٧٠- كأنه نظر إلى قول الأعرابي :
- تطلعن إلا من محاسن أوجهه فهن عوار في الصفات صواطل
كواس عوار صامشات نواطق بفت الحديث بأخالات بواطل
- العماسة البصرية ٢ : ١٢٨ •
- ٧١- ورد هذا في بيت لأبي صفوان الأسدي :
- ولقد شافني نوح قمريه هتوف العشاء طروب الضحى
أما لي القالي ٢ : ٢٣٧ •
- ٧٢- الكرائن جمع مفردة الكرينة ، وهي الفنية •
- ٧٣- هو للبحثري : ديوانه ٣ : ١٩٧٠ ، ومن غاب عنه المطرب ٢٧ ، والمتنحل ١ - في الديوان ومن غاب عنه المطرب والمتنحل : وصلت بدمي لا لشجو العمائم
- ٧٤- لعله نظر في هذا إلى قول ابن المعتز (ديوانه : ٢٢٨) :
- ولقد عدل الدهر ميزانه فلا فيه حر ولا فيه قـر
- ٧٥- وردت كلمة (الجرباء) في الأصل غير منقوطة ، والجرباء : السماء ، وكوكبها هنا الشمس •
- ٧٦- كأنه مأخوذ من قول الصنوبري :
- طالعنا حاجب التـزلة في فيميص نور مذهب النـريـرج
- ٧٧- نسب هذا البيت للصنوبري في ديوانه ٤٤٧ - التكملة - وللمعوج الثاني في من غاب عنه المطرب : ١٩ ، وللعصين بن مطير في خزانة البغدادي ٢ : ٤٨٧ - وهو دون نسبة في حلبة الكميث ٢٧٤ ، وخزانة ابن حجة ٨٦ ، وحسن المعاصرة ٢ : ٣٩٩ •
- ٧٨- ربح سجواء : ناعمة ليلة •
- ٧٩- في الأصل : تقرض ، وهو تصحيف •
- ٨٠- لعله نظر إلى قول ابن المعتز :
- ونسيم يبشر الأرض بالقطر كذيل الفلاة المبـلول
- ٨١- معبت الريح : هبت ليلة •
- ٨٢- نيقة من الأنق • والأنيق هو المعجب السار •
- ٨٣- ربح هوجاء : متداركة الهبوب ، لا تدوم على جهتها في هبوبها •
- ٨٤- في الأصل : القصيم ، وهو تصحيف - وجاء هذا المعنى في قول النابغة (ديوانه ٤٣) :
- كان مجر الراسات ذيولها عليه قضيم نعتته الصوائـع
- ٨٥- في الأصل : الحوائق وهو تصحيف - والحوائق جمع مفردة الخالقة من الخلق وهو التقدير - يقال خلق الإديم يخلقه خلقا أي قدره لا يريد قبل أن يقطع منه وفاسه قياسا محكما قبل أن يقصه ليتخذ منه مزادة أو غيرها - وقد ورد هذا في قول زهير بن أبي سلمى (اللسان : خلق) :
- ولانت تغري ما خلقت وبعد حض القوم يخلق ثم لا يغري

٨٦- في الأصل : تراء ، وهو تصعيف .

٨٧- الأديم : الجلد .

٨٨- في الأصل : هوايس ، وهو تصعيف .

٨٩- البيتان للصنوبري .

٩٠- كلمتا (مثته وتعلق) ساظتان من المتن ومستدركتان في الهامش مع اشارة التصحيح (صح) .

٩١- كانه نظر في هذا المعنى الى قول المفجع (نهاية الأرب ٢ : ٢٧٩) :

إذا الريح ناغته تعلق وجهه دروعا وضاء أو تحزز مبردا

٩٢- لعله مأخوذ من قول البحتري (ديوانه ٤ : ٢٤) :

إذا علتها الصبا إبت لها حبكا مثل الجواشن مصقولا حواشيا

الجواشن ، مفردا جوشن وهو الدرع .

٩٣- في متن الأصل : (أو حلق) ولكن الناسخ صححها في الهامش فكتب فوقها (متون) مع اشارة التصحيح (صح) .

٩٤- في الأصل : محذولا ، ونرجح انها مصحفة وصوابها ماكتبناه .

٩٥- هو لابن المعتز في ديوانه ٢١٥ ، ونهاية الأرب ١ : ٢٧٣ ، والأوراق ٣ : ١٨١ .

٩٦- يذكر هذا بقول أعرابية (ورد في ديوان المعاني ٢ : ٥) :

تطالعنا الشمس من دونك طلاع فتاة تغاف اشتها

تغاف الرقيب على نفسها وتحذر من زوجها أن يفسد

فتستر غمرتها بالغفار طورا وطورا تزيل الغمار

٩٧- هو لابن الرومي في ديوانه ١٧٦ ، ومعارضات الأدباء ٧٤٠ ، والأزمنة والإمكنة ٢ : ٢٣٩ ، وزهر الآداب ٢ : ٢٠٩ .

في الديوان ومعارضات الإباء ، شمس تسامرنا وقد يمشت نسوا - في الأزمنة والإمكنة : ظلت تسمرنا وقد يمشت ضواء

في زهر الآداب : ظلت تسامرنا وقد يمشت ضواء .

٩٨- الغلاف : هو شجر الصلصاف .

٩٩- في الأصل (لاف) دون الواو وهو تصعيف - اللواف : المتتابع اللعمان . وهذا مأخوذ من البيتين التاليين (نهاية

الأرب : ١١ : ٢١٧) :

مود خلاف اتى وفاقا من الملاهي بلا خلاف

مرصع قشره بنسود الف من لؤلؤ ولا

١٠٠- لعله نظر الى قول ابن دريد (ديوانه ٦٨) :

جام تكون من عقيق أحمر ملئت قرارته بمسك أظفر

١٠١- ربما كان مقتبسا من قول ابن المعتز (ديوان المعاني ٢٣٧) .

شربتها والديك لم ينتبه سكران من نومته طافح

١٠٢- لعله مقتبس من قول ابن المعتز (ديوانه ٢١٧) :

ولامت الشجري وجوزاؤها كمثل رمح جره راصح

١٠٣- هو للبحتري في ديوانه ١ : ٦٢٣ .

١٠٤- نسبا لابن المعتز في نزهة الأنام ١١٧ وهما دون عزوي نهاية الأرب : ١١ : ١٩١ .

١٠٥- في الأصل : عقد بالزار ، وهو تصعيف .

١٠٦- في الأصل : نجد ، وهو تصعيف ، وهذا مقتبس من لؤلؤ التنوخي (ديوان المعاني ٢ : ٣٧) :

إذا لاح في أشجاره فكانه شمس عقيق في لهاب زبرجد

ومن أحمر كالأرجوان إذا بدا أو الزجاج صرلا أو كغد مسود

١٠٧- لعله نظر الى هذين البيتين (مقطوعة ٢٠٣ من هذا الكتاب) .

وذكيسة في صفيرة الدينثار مجدولة الحافات والإفطار
يفنى عن الصباح ضوء شعاعها فكانما هي كبة من نار

١٠٨- هو لابي هلال العسكري في كتابه ديوان المعاني ٢ : ٣٢ :

١٠٩- هذا شبيه بقول أبي العلاء السروي (المقطوعة ٢٠٩ من هذا الكتاب) :

متهدلات في الرياض كأنها فوق الفصوص نواهد الإبرار

١١٠- نسب للمفجع (يرجع الى المقطوعة ٢١٠ من هذا الكتاب) .

في الأصل : القصب ، وهو تصحيف . والقصب هنا : ثياب من الكتان رفاق ناعمة .

١١١- هو للبحرزي في ديوانه ١ : ٦٢٣ .

١١٢- لعله مقتبس من قول الوزير المهلبى - نهاية الأرب ٧ : ٢٢٦ ، وحسن المعاصرة ٢ : ٤١٢ :

كانما شمل الكبريت منظره أو خد أغيد بالتجميش مقروص

١١٣- اختلف في نسبه ، والذي عليه شبه الإجماع أنه لابن المعتز وهو في ديوانه : ٣٠٤ . وتظهر المقطوعة (١٨٣) في كتاب

المعجوب حيث ورد هذا البيت وذكرنا التفرجيع بتفصيل .

١١٤- نسب هذا البيت للمعز في هذا الكتاب المقطوعة ١٦٦ .

١١٥- كانه نظر الى قول الصنوبري :

كانما الترجس في روضه اذا ثنته الريح من قرب
الحداح يالوت تماطيكها أنامل من لؤلؤ وطب

١١٦- النغمة : الرائحة الطيبة .

١١٧- هو للأخطل الأهوازي في أمالي القالي ١ : ٢٦٨ ، والتشبيهات ٢٩٦ ، والعماسة الشجرية ٢ : ٧٦١ ، ونهاية

الأرب ٢ : ٢٧٥ ، والمستطرف ٢ : ١٨٥ . ونسب لابن المعتز في من غاب عنه المطرب ٣٥ ، ونزهة الأنام ١٤٥ ، وليس

في ديوانه - ونسبه لابي نواس في حلبة الكميت ٢٤٩ ، ومطالع البدر ٢ : ١١٢ ، وليس في ديوانه وورد مع بيت

تقدم في هذا الجزء من الكتاب - المقطوعة : ١٩٥ .

١١٨- يمكن أن تكون كلمتا : (الليل) و (الصبح) منصوبتين كطرفين ، ويكون الضمير في (يشد) ويفتح) عائدا الى

الأذريون .

١١٩- وقد يكون : بقراره مسك - ولعله مقتبس من قول ابن المعتز :

وحمل الأريونة فسوق الذئب ككاس عقيق في فرارته مسك

١٢٠- وردت كلمة شهية في الأصل (سهية) بالسين المهملة - ونعتقد أنها مصعفة وينبغي أن تكون (بهية والبهاء هو مقابل

البشاعة) .

١٢١- لعله نظر في هذا الى قول المتنبي (ديوانه للبرفوقي ٤ : ٤٩٠)

لها ثمر تشع اليك منه بانسرية وفنن بسلا أواني

١٢٢- في الأصل : رافت - ونرجح أنها كما ثبتناها - ومعنى زافت : استدارت ودفع مقدم بعضها بمؤخر بعضها الآخر ،

وتتابع . قال أبو ذؤيب :

وزافت كموج البحر تسو امامها وقامت على ساق وان التلاحق

(اللسان : زيف) .

البطل الفَازي العَرَبِي

عَبْدُ اللَّهِ الْبَطَّال

في تاريخ مدينة دمشق

مختبر، سَكينة الشَّهَابِي

بطل عربي مسلم حفظ ذكره التاريخ العربي ، وتناقلت أخباره السمر الشعبية فزادت فيها ما شاءت
دشى غدت هذه الأخبار بعيدة : بما حفظته لنا الروايات العربية المصححة ، وطبعت الحقائق في ليس من
الخيال لتتبع تلك القصة البطولية المحبة ، أو الأسطورة الرائعة ، الأميرة ذات الهمة ، • ودوى صيته
في بلاد الروم فامتلات القلوب منه فرقا ، وله وهبة ، ثم تحول ذلك بعد مقتله في ساحة المعركة الى نوع
من الأكرام والتقدیس (١) •

ان أحداث التاريخ البري تغطي صورة واضحة المعالم للمجاهد الأمثل « عبدالله
البطل » ، ولا تختلف في المكان من أرض الروم الذي قصده في غزواته ، كذلك لا تختلف في
تسمية القواد المسلمين الذين صحبهم البطل ولكنها لا تكاد تذكر شيئا عن نسبه ، فلا
تسمي أباه ولا تحفل بكنيته ، فهو أبو محمد، وقيل : أبو يحيى ، وقيل : ان اسم أبيه عمرو ،
وجده علقمة - ولم يذكر ذلك ابن عساکر -

ولولا تواتر الروايات العربية الصادقة في نقل أخباره لظننا أنه رمز للبطولة والشجاعة
تمثلت في جندي مجهول ، فهو الحقيقة الكبرى في التضحية والفداء ، ولكنه لا يحمل اسما
مميذا لأنه يلخص أسماء كثيرة ، نقدم له أكايل الزهور ، ونقرأ على روحه الفاتحة لأن روحه
هي أرواح الآلاف من المجاهدين الأبطال • وما أقرب الشبه بين المعاني البطولية الرائعة •
حتى في التسمية ، انه عبدالله ، وكلنا عبيد الله ، وهو البطل ، وفي اللغة : رجل بطل وبطلان ،
شجاع ، فاللفظة صفة عرف بها ، وليست شهرة ورثها عن أب أو جد •

وحين نتبع كلمة «بطل» في كتب النسب لا نعثر على شيء ذي بال •

يقول السمعاني (٢) في مادة « البطالي » : البطالي - بفتح الباء وتشديد الطاء المهملة -
هذه النسبة الى البطل ، وهو اسم لجده أبي عبدالله محمد بن ابراهيم بن مسلم بن البطل

اليمني البطالي نزيل المصيبة ، وهو من صعدة اليمن ، قدم بفداد وحدث بالمصيبة بعد سنة عشر وثلاثمائة . ولا يضيف ابن الأثير الى ما قاله السمعاني شيئاً (٣) . ونرجع الى ترجمة محمد بن ابراهيم بن مسلم ، أبي عبدالله بن البطال ، في تاريخ بفداد (٤) فنجد ترجمة قصيرة للرجل فيها نسبة الذي ينتهي بالبطال ، ثم روايته ، وخبر بروايته .

نخلص مما جاء في هذه الكتب الثلاثة الى ما يشبه اليقين من أن « البطال » الوارد في نسب أبي عبدالله محمد بن ابراهيم هو هذا الفارس العربي على الرغم من أن واحداً من هذه المصادر المتقدمة لم يذكر ذلك صراحة ، ويحضرني في هذا الموضع قول الشاعر العربي :

لا بقومي شرفت بل شرفوا بي وبنفسي فخرت لا بجودودي

ونمود الى أخبار التاريخ العربي في الحديث عن البطال فنجدها متقاربة ، لا ترتفع فوق الواقع الا في اعطاء نموذج فرد للانسان العربي الذي فطر على الشجاعة ، والذكاء ، وحب التضحية ، وجاء الاسلام ليمر قلبه بالايان فيزكي تلك المعاني السامية ، ويؤلف بينها تاليفاً عجيباً يجعل من صاحبها الصورة الكاملة التي تطمح نحوها الأبصار ، وتتلفه اليها القلوب .

ولكن الأسطورة الشعبية « الأميرة ذات الهمة » تجعلنا في حيرة من أمرنا بين الحقيقة والخيال ، وينقذنا من هذه العيرة الحافظ الكبير ابن عساكر في تاريخ دمشق .

لا شك أن الحافظ سوف يستقصي كل ما قيل عن الرجل ، وينسقه مبعداً عنه ما لم يصل اليه بطريق صحيحة من غير أن يعلق على تلك الأخبار الواهية أو يشير اليها . وهذا ما يهم القارئ العربي ، لأن هذا القارئ يجب أن يرى الماضي بعينه لا من خلال عيون الباحثين ، والنقاد ، والقصاصين . هذا هو التاريخ الصحيح ، وما عداه قد يكون فلسفة للتاريخ ، أو أي شيء آخر الا أن يكون لتاريخ نفسه .

روى ابن عساكر أهم أخبار البطال من طريقين الى « محمد بن عائد الدمشقي » ، أحدهما طريق كتاب « المغازي » . والآخر طريق كتاب « الفتوح » (٥) ، وهذان الكتابان من أهم الكتب التي روت أحداث الفتوحات العربية ، نعلم ذلك من النقول الكثيرة التي نجدها في تاريخ دمشق من طريق ابن عائد ، أما الكتابان ، فلا نعلم عنهما شيئاً حتى الآن ، وما أكثر النصوص والوثائق التاريخية الهامة التي ينقلها ابن عساكر بتمامها من طريقه مما لا نعثر عليه كاملاً في أي مصدر آخر .

ومع أن ابن كثير في البداية والنهاية (٦) وابن شاعر الكتبي في عيون التواريخ (٧) قد لخصا لنا ما رواه ابن عساكر في ترجمة هذا الرجل من طريق ابن عائد الا أن الصورة السليمة التي رواها ابن عائد لم تنتقل بأمانة الا في تاريخ دمشق من الطريقين الذين سيطالعاننا بعد قليل في ترجمة البطال .

لا نعلم تاريخاً مولد هذا المجاهد العربي ، وأول ذكر نجده له في التاريخ حين عقد عبدالملك بن مروان لابنه مسلمة على غزوبلاد الروم ، وولى على رؤساء أهل الجزيرة

والشام البطال • وقال لابنه مسلمة : « صيره على ثلاثك ، وأمره فليعس بالليل العسكر ،
فانه أمين ، ثقة ، مقدم ، شجاع » (٨) •

ثم تتوالى أمامنا سلسلة من الأحداث البطولية يرويها الحافظ ابن عساكر من طريق
ابن عائد يأتي في نهايتها خبر مقتل البطال ، وهذا الخبر وحده يؤلف ملحمة رائعة ، تضع
اسم المجاهد العربي في سجل الخالدين أولئك الذين حرصوا على الموت لتكتب لهم الحياة
الأبدية •

هناك ما يشبه الاجماع على أن البطال مات سنة ١٢٢ (٩) • أما خليفة (١٠) فقد ذكر
وفاته سنة ١٢١ • وذكر الذهبي وفاته سنة ١١٢ • وقال : « وقيل سنة ثلاث عشرة
ومائة » (١١) •

وما يلفت الانتباه أن هناك رقمين متقاربين : « ١١٢ و ١١٣ » و « ١٢٢ ، ١٢٣ » ،
فهل نقول : ان الرقمين الأولين جاءا تصحيحاً للرقمين الآخرين ، وهو ما نسترجعه من أحداث
التاريخ (١٢) وما توافق عند أكثر المؤرخين ١٩م ننظر الى ما نقلته لنا المصادر نظرة محايدة
كما فعل الحافظ الكبير فقد جمع كل ما قاله القدماء ولم يفضل واحداً من هذه الأقوال
على الآخر ؟

وإذا كنا لم نعرف تاريخ مولد البطال ، فإننا كذلك لا نستطيع أن نعرف بدقة متى
بدأ غزواته في بلاد الروم ، إلا إذا اعتبرنا مسيره مع مسلمة بن عبد الملك تاريخ ابتداء
هذه الغزوات •

أما تلك الخوارق والأعاجيب التي نسبت الى البطال في القصة الشعبية : « الأميرة ذات
الهمة » فقد وقف منها المؤرخون موقف المفند ، فقال الحافظ الذهبي : « ولكن كذب عليه
أشياء مسحيلة في سيرته الموضوعة (١٣) » • وقال ابن شاعر الكتبي : « وأما ما تذكره
العامية من الأعاجيب في السيرة المنسوبة الى البطال ودلقمة ، والأمير عبد الوهاب والقاضي
عقبة فكذب ، وافتراء وجهل وكثرة تخبيط فاحش لا يروج الى على غبي كما تروج عليهم
سيرة عنتره العبسي المكذوبة (١٤) •

أما ابن عساكر فقد تقصى في أخباره ما لم يتقص غيره ، ونقل أخباره المطولة من
مصادر لا نعرف عنها سوى الاسم ، ولكنه لم يذكر شيئاً من الخوارق والأعاجيب ، ولم
يشر اليها أية إشارة ولو من قبيل التفنيد والدحض •

وما هي ذي أخبار الغازي العربي عبدالله البطال بين يدي القارئ المستمتع والباحث
المنقب ، أضيف بها صفحة مضيئة الى التاريخ العربي نحن بآس الحاجة اليها في ظروفنا
الراهنة •

عبد الله أبو يحيى المعروف بالبطل*

كان ينزل انطاكية

حكى عنه أبو مروان الانطاكي

أخبرنا أبو النجم بدر بن عبدالله ، أنا أبو بكر الخطيب .

ح وأبنا أبو محمد هبة الله بن أحمد المزكي ، وعبدالله بن أحمد بن عمر ثم حدثني أبو القاسم وهب بن سلمان ، أنا أبو محمد بن الأكفاني ، قال : أنا أبو الحسين طاهر القايي - زاد الأكفاني : وثنا أبو بكر الخطيب .

قالا : أنا أبو الحسن بن رزقويه ، أنا عثمان بن أحمد الدقاق ، أنا أبو علي الحسن ابن سلام السواق ، أنا الصباح بن بيان البغدادي ، أنا يزيد بن أوس الحمصي ، عن عامر بن شراحيل ، عن عبدالله بن سعيد بن هيس الهمداني - قال : بدر (١٥) .

بقصة (١٦) غزاة مسلمة ، ولم يستقها (١٧) ، وساقها الآخرون فقالا : -

وكان ممن خرج مع مسلمة بن عبد الملك بن مروان إلى بلاد الروم - قال : لما أراد عبد الملك بن مروان بن الحكم أن يوجه مسلمة ابنه إلى بلاد الروم ، قال : قد أمّرت عليكم مسلمة بن عبد الملك . قال : وولى على رؤساء أهل الجزيرة والشام البطل ، وأقبل على مسلمة فقال : سيّر على طلائعك البطل ، وأمره فليمس بالليل العسكر ، فانه أمين ثقة مقدم شجاع (١٨) .

فخرج مسلمة ، وخرج عبد الملك ممنا يشيعنا حتى بلغ إلى باب دمشق . فذكر القصة

أخبرنا أبو محمد بن الأكفاني بقراءتي ، أنا عبد العزيز بن أحمد ، أنا أبو محمد بن أبي نصر ، أنا أبو القاسم بن أبي العقب ، أنا أبو عبد الملك أحمد بن إبراهيم القرشي ، أنا محمد ابن عائذ ، أنا الوليد بن مسلم ، قال :

فحدثني بعض شيوخنا أن مسلمة بن عبد الملك عقد للبطل على عشرة آلاف (١٩) من المسلمين فجعلهم سيارة فيما بين عسكر المسلمين وما يليهم من حصون الروم ، ومن يتخوفون اعتراضه في نشر (٢٠) المسلمين وعلافاتهم (٢١) ويخرج المسلمون يتعلفون فيما بينهم وبين العسكر ، فيصيبون ويخطئون ، فيأمن بهم العسكر ، وتلك العلافات .

أبنا أبو تراب حيدرة بن أحمد الأنصاري وغيره قالوا : حدثنا عبد العزيز بن أحمد ، أنا أبو محمد بن أبي نصر ، أنا أبو القاسم بن أبي العقب ، أنا أبو عبد الملك أحمد بن إبراهيم القرشي ، أنا محمد بن عائذ (٢٢) ، أنا الوليد بن مسلم ، حدثني أبو مروان شيخ من انطاكية ، قال :

* تاريخ خليفة ٤٩٥/٢ ، ٥٠٧ ، ٥٢٤ ، ومكادام الأخلاق ٤٩٥ ، ٥٠٧ ، ٥٢٤ ، وتاريخ الطبري ٨٨/٧ ، ٩٠ ، ١٩١ ، وتاريخ بغداد ٣٣٨/٩ ، وفتوح الإسلام ق ٢١ وسير أعلام النبلاء ٣٦٨/٥ ، وتاريخ الإسلام ٢٢٧/٤ ، والتكمال في التاريخ ٢٤٨/٥ ، والبداية والنهاية ٣٣١/٩ ، والنجوم الزاهرة ٢٧٢/١ ، وعيون التواريخ ٥/٥ (خ ٤٥) وفيه ثلثا عن ابن عساکر : « عبدالله أبو محمد وقيل أبو يحيى » سرد أخباره عن ابن عساکر باختصار .

كنت أغازي البطال (٢٣) وقد أوطأ الروم ذلاً • قال البطال : فسألني بعض ولاة بني
امية عن أعجب ما كان من أمري فيهم فقلت :

خرجت في سرية ليلاً ، ودفعنا إلى قرية ، وثلت لأصحابي : أرخوا (١٤) لجم خيولكم ،
ولا تحركوا أحداً بقتل ، ولا يسبسي حتى تشحنوا (١٥) الفرية ، فانهم في نومة • قال :
ففعلوا ، وافترقوا في أزقتها • ودفت في ناس من أصحابي إلى بيت يزهر سراج (١٦) وامرأة
تسكت ابنها من بكائه ، وهي تقول : لتسكتن أو لأدفعنك إلى البطال يذهب بك ! - فانثقلت
من سريره فقالت : أسك يا بطل ، فأخذته (٢٧) •

قال (٢٨) ونا الوليد ، نا أبو مروان أنه سمعه يحدث قال :

خرجت ذات يوم متوحداً على فرسي لأسيب غفلة - أو منفرداً - متسماً (٢٩)
مخلة فيها عليق (٣٠) فرسي ، ومنديل فيه خبز وشواء • فبينما أنا أسير إذ مررت ببستان
فيه بقل طيب ، فنزلت ، فعلقت على فرسي ، وأصبت من ذلك الشواء ببقل البستان ، إذ
أسهلني بطني (٣١) ، فاختلفت مراراً ، فاشتفت من دوائه وضعفي عما يجيء علي من الركوب ،
فبادرت فركبت ، ولزمت طريقاً ، واستفرغني على سرجي كراهية أن أنزل ، فأضعف عن
عن الركوب ، حتى لزمت عنقه متشبثاً بـ (٣٢) مخافة أن أسقط عنه • وذهب بي
ولا أدري أين يذهب بي إذ سمعت وقع حوافره على بلاط ، ففتحت عيني فإذا دير ، فوقف
بي في وسط الدير ، وإذا نسوة يتطلعن من أبواب الدير • فلما رأين أنه لا تتبع لي ، ورأين
حالي ، وضعفي عن النزول خرجت صاحبة منهن حتى وقفت علي ، ونظرت في وجهي ،
وعرفت من حالي ، ورطنت لهن تحتسب علي ، فأمرتهن فنزعن عني ثيابي ، وغسلن ما بي
ففعلن • ودعت بشياب فالبستنيها ، وتزيين ، أو دواء فشربته ، ثم أمرت بي فجعلت علي
سرير لها ، ودثار ، وأمرت بطعام فهيء لي ، فأتيت به • وأقمت يومي ذلك وتلك الليلة
مسيبوتاً (٣٣) لا أدري ما أنا فيه •

قال : وأصبحت من الغد على ضعف من الركوب ، وأقمت ليلتي ويومي وليلتي ، فذهب
عني السبات ، وأنا ضعيف عن الركوب ، حتى كان في اليوم الثالث جاءها من يخبرها أن فلاناً
البطريق قد أقبل في موكبها ، فأمرت بفرسي فنيب ، وأغلق علي باب بيتي الذي أنا فيه •
ودخل البطريق ، فأنزلته منزلاً ، واقتفت به (٣٤) وبأصحابه ، وأسمع بعض النسوة تخبر
أنه خاطب لها • فبينما هو على ذلك إذ جاءه من يخبره عن موضع فرسي ، وأغلقهم علي ،
فهم أن يهجم علي ، فأقسمت لئن هو تعرضني لا نال حاجته ، فأمسك • وأقام قائلة ذلك
اليوم في قرى ، ثم تروح • وخرجت ، فدعوت بفرسي • فخرجت إلي ، فقالت : اني لا آمن
أن يكمن لك ، دعه يذهب ، فأبيت عليها • وركبت فقوت الأثر حتى لحقته ، وشدت
عليه ، فانفج عنه أصحابه فقتلته ، وطلبت أصحابه فهربوا عني • وأخذت فرسه
فسمطت (٣٥) رأسه ، ورجعت إلى الدير ، فألقيت الرأس ، ودعوتها ومن معها من نساءها ،
وخدمها ، فوقفن بين يدي ، وأمرتها بالرحلة ومن معها على دواب الدير ، وسرت بهن إلى
العسكر حتى دفعت بهن إلى الوالي ، فجعل نقلني منهن ، فتنفلت (٣٦) المرأة بعينها ،
وسلمت سائر الغنيمة في المقسم ، واتخذتها فهي أم بني •

قال أبو مروان : وكان أبوها بطريقاً من بطارقة الروم ، له شرف ، يهاديه ويكاتبه .

(٢٧) أخبرنا أبو تراب حيدرة بن أحمد المقرئ وغيره في كتبهم ، قالوا : نا عبد العزيز بن أحمد أنا أبو محمد بن أبي نصر ، أنا أبو القاسم بن أبي العقب ، أنا أبو عبد الملك القرشي (٢٧) ، قال : وأنا ابن عائذ ، عن الوليد ، قال : سمعت عبداً لله بن راشد مولى خزاعة يخبر عن سمعه (٢٨) من البطال يخبر (٢٩) .

أن هشاماً أو غيره من خلفاء بني أمية كان قد استعمله على ثغر المصيصة وما يليها ، وأنه راى (٣٠) عليه خبر الروم فوجه سرية لتأتيه بالخبر عن غير إذن من والي .

قال البطال : فتوجهوا . وأجلت لهم أجلاً ، فاستوعبوا (٤١) الأجل ، فاشفت من مصيبتهم ولائمة الخليفة وضمف أميرهم ، فخرجت متوحداً حتى وعلت في الناحية التي أمرتهم بها ، فلم أجد لهم خبراً . ففرفت أنهم أخبروا بغلبة أهل ناحية أخرى فتوجهوا إليها . وكرهت أن أرجع ولم أستنقذهم مما هم فيه ، أن كان عدو يكاثروهم ، وأعرف من خبرهم ما أسكن اليه ، فلم أجد أحداً (٤٢) يخبرني بشيء . فمضيت حتى أقف على باب عمورية - فضربت بابها ، وقلت للبواب : افتح لفلان سيّاف الملك ورسوله ، وكنت أشبه به - فأعلم ذلك صاحب عمورية ، فأمره بفتح الباب ، ففعل ، وأدخلني ، فلما صرت إلى بلاطها ، وقفت وأمرت من يشتد بين يدي إلى باب بطريقها ، ففعل ، ووافيت (٤٣) باب البطريق قد فتح ، وجلس لي ، ونزلت عن فرسي ، وأنا مثلث بمعامتي ، فأذن لي ، ومضيت حتى جلست على مثال (٤٤) إلى جانب مثاله ، فرحب ، وقرّب . وقلت : أخرج من أرى فاني قد حملت اليك ، فأخرجهم ، وشددت عليه حتى غلّق (٤٥) باب الكنيسة وعاد إلى مجلسه . واختزلت سيفي فضربت به على رأسه فقلّته : قد وقعت بهذا الموضع فأعطني عهداً (٤٦) حتى أكلمك بما أردت حتى أرجع من حيث جئت لا يتبعني منك (٤٧) خلاف . ففعل . فقلت : أنا البطال ، فاصدقني عما أسألك عنه ، وانصحنني والا أجزت (٤٨) عليك . فقال : سل عما بدا لك . فقلت : السرية افعل : نعم ، وافت البلاد غارة لا يدفع أهلها يد لأمس ، فوغلوا في البلاد ، وملؤوا أيديهم غنائم . وهذا آخر خبر جاءني أنهم بوادي كذا وكذا . قد صدقتك ، وليس عندي من خبرهم غير هذا ، ففعدت سيفي ، وقلت : ادع لي بطمام . فدعا ، ثم قمت . وقال : اشتدوا بين يدي رسول الملك حتى يخرجوا ففعلوا . وقصدت إلى السرية حتى قدمت عليهم ، وخرجت بهم بما غنموا . فهذا أعجب ما كان .

قال : ونا الوليد قال : وأخبرني بعض شيوخنا قال (٤٩) :

رايت البطال قافلاً من حجة السنة التي قتل فيها ، رحمه الله ، وهو يخبر أنه لم يزل في ما مضى من عمره مشتغلاً عن حجة الاسلام بما فتح له من الجهاد . وسأل الله الصبح والشهادة ، فإن الله قد قضى عنه حجته ، وهو يرجو أن يرزقه الشهادة في عامه هذا . ثم مضى إلى منزله ، وغزا في عامه فاستشهد .

وعن الوليد قال : وأخبرني عبدالرحمن بن جابر قال :

فحدثني من سمع البطال يخبر مالك بن شبيب (٥٠) - يعني أمير مقدمة الجيش الذي قتل فيه عن خبر البطريق « أقرن » صهر البطال أن « ليون » طاغية الروم قد أقبل في نحو مائة ألف .

فذكر الحديث في إشارة البطال عليه باللحاق ببعض مدن الروم المقلعة المخربة ، والتحصن به حتى يلحقهم الأمير سليمان بن هشام (٥١) ، وعصيان مالك بن شبيب البطال في رآيه هذا .

قال : ولقينا - يعني « ليون » - فقاتل مالك ومن معه حتى قتل في جماعة من المسلمين ، والبطال عصاة لمن بقي من الناس ، ووال عليهم ، قد أمرهم ألا يمضوا ، ولا يذكروا له اسماً ، فتجمعوا عليه ، فشد عليهم حتى حمل حملة من ذلك . فذكر بعض من كان معه اسمه وناداه (٥٢) ، فشددت عليه فرسان الروم حتى شالته برماحها عن سرجه ، وألقته إلى الأرض ، وأقبلت تشد على بقية الناس ، والناس معتمسون بسيولهم حتى كان مع اصفرار الشمس .

قال الوليد : قال غير ابن جابر : و « ليون » طاغية الروم قد نزل عن دابته ، وضربت له مفازة (٥٣) ، وأمر برهته وأساقفته فأحضروا فرجع يده ، ورفعوا أيديهم يستنصرون على المسلمين ، وراوا من قتلهم وقلة من بقي فقال (٥٤) : ناد يا غلام برفع السيف وترك بقية القوم لله ، وانصرفوا بنا إلى مسكرنا ، والقوم في بلادنا نغاديبهم ، ففعل .

قال (٥٥) ابن جابر : وانصرف إلى مسكره وبات . وأمر البطال منادياً ، فنادى : أيها الناس ، عليكم بسنادة (٥٦) فادخلوها ، وتحصنوا فيها ، وأمر البطال رجلاً على مقدمتهم ، وآخر على ساقبتهم ، لا يخلّف جريحاً ، ولا ضميماً في ما قدر عليه وثبت (٥٧) في مكانه ، وثبت (٥٧) معه قريب له في ناس من مواليه ، وأمر من يسير في أوائلهم ، ممن يقول (٥٨) : أيها الناس الحقوا ، فإن البطال يسير بأخراكم ، وأمر من يقول في أخراهم : أيها الناس ، الحقوا ، فإن البطال يسير في أولاكم ، يهديكم الطريق ، ويهيئ منزلكم بسنادة . فمضى الناس ، فلم يصبحوا إلا وقد دخلوا سنادة ، واقتدوا البطال . فأجمع رأيهم على تحصينها ، والقتال عليها .

قال (٥٩) : وأصبح البطال في مكانه في المعركة به رمق ، فلما كان من الغد ركب « ليون » بجيشه حتى أتى المعركة فوجدهم قد لحقوا بسنادة الا البطال ومن ثبت معه ، فأخبر به ، فأتاه حتى وقف عليه ، فقال : أبا يحيى ، كيف رأيت ؟ قال : وما رأيت ؟ كذلك الأبطال تقتل ، وتقتل . قال « ليون » : علي بالأطباء ، فأتى بهم ، فأمرهم بالنظر في جراحه ، فأخبروه أنها قد أنفذت مقاتله (٦٠) ، فقال : هل من حاجة ؟ قال : نعم ، تأمر من ثبت معي ، ومن في أيديكم من أسارى المسلمين بولايتي وكفني ، والصلاة علي ، ودفني ، وتخلي سبيل من ثبت عندي . ففعل ذلك . وقصد إلى الناس بسنادة فحاصروهم ، فبينما هم على ذلك إذا شرف

من سند أو شيء مشرف على فرسه في رجال على خيول الطلائع ، وهو يقول : أيها الناس ، أنا ثابت البهراني ، اني رسول الأمير سليمان بن هشام يخبركم بسرعة سيرة اليكم ، وهو آتيكم أحد اليومين . فسر ذلك المسلمين . وأصبح « ليون » سائرا بمسكره ، قافلا الى القسطنطينية حتى دخلها . وأقبل سليمان بمن معه حتى نزل بسنادة ، وأصلح الى من كان بها حتى رحل عنها . وقال الشاعر :

| | |
|------------------------------|----------------------------------|
| الم يبلغك من أنباء جيش | باقرن (٦١) غودروا جثشا رما |
| غدوا من عندنا بصريم امر (٦٢) | يجوبون المهاوي والظلاما |
| تقودهم حتوف ثم يطيقوا | لها دفعا هناك ولا خصاما |
| ولاقتهم زحوف الروم تردى | بجرار الضعى يقص الاكاما (٦٣) |
| كان جموعهم لما تلاقوا | ركام رائح يتلو ركاما |
| تلالا بيضهم لما اتوهم | مع الاشراق قد لبسوا اللثاما (٦٤) |
| فكان لهم به يوم عصيب | أثار السابحات به القتاما |
| معارك لم تقم فيها بشجو | نوائح يلتد من به التداما (٦٥) |
| نات عن مالك (٦٦) فيه بواك | ثواكل قد شجين به اهتماما |
| ولم تهمل على البطال عين | هناك بعبرة تشفى الهياما (٦٧) |
| عشية باشر الأهوال صبوا | بغيل تغرق الجيش اللهاما (٦٨) |
| يكر عليهم بالغيل طعنا | وضربا يقتل البطل الهنما |
| إذا ما خيله حملت عليهم | تداعوا من مخافته انهزاما |
| فان تعلق به الأسباب يوما | فقد تلقاه مغوارا حواما (٦٩) |
| ولم أر مثله أمضى جنانا | وأحمد مشهدا وأقل ذاما |
| فلا تبعد هنالك من شهيد | فانك كنت للهيجا حساما |

قال أبو عبدالله بن عائد : وليس الشمر من حديث الوليد .

أبانا أبو سعد بن البغدادي ، أنا عبدالرحمن بن محمد بن اسحاق ، أنا الحسن بن محمد ، أنا أحمد بن محمد بن عمر ، أنا أبو بكر بن أبي الدنيا (٧٠) ، أنا علي بن الحسن ، عن أبي محمد السكوني (٧١) ، عن أبي بكر بن عياش ، قال :

قيل للبطال : ما الشجاعة ؟ قال : صبر ساعة .

ذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى أن البطال قتلته الروم في سنة اثنتي عشرة ومائة (٧٢) . وذكر أبو حسان الزياتي أنه قتل في سنة ثلاث عشرة .

أخبرنا أبو غالب الماوردي ، أنا أبو الحسن السيرافي ، أنا أحمد بن اسحاق ، أنا أحمد بن عمران ، ناموسي ، ناخليفة ، قال (٧٣) :

وفيها - يعني سنة احدى وعشرين ومائة - قتل البطال بأرض الروم .

□ الهوامش :

- ١ - سيلي في اخباره كيف كانت الامهات تغوف ابناها به ، وما كان من موقف « ليون » عظيم الروم منه . وجاء في هامش عيون التواريخ : « هذا هو السيد غازي المشهور في بلاد الروم ، وله مقام عظيم ، واعتابه وابوابه من الفضة ، وله تكية ايضا وقد جعلت الآن مدرسة » .
- ٢ - الأساب ٢/٢٣٩ .
- ٣ - الباب ١/١٥٩ .
- ٤ - تاريخ بغداد ١/٤٠٧ .
- ٥ - محمد بن عائد الدمشقي صاحب كتابي « المغايز والفتوح » ، ومن أقدم المؤرخين العرب . روى فاكسر عن الوليد ابن مسلم الدمشقي . روى عنه أبو زرعة الرازي ، وأبو زرعة الدمشقي ، وأبو عبد الملك البصري : والأخير راوي المغايز والفتوح عنه . كان ثقة صدوقا . توفي سنة ٢٣٤ أو ٢٣٣ هـ . وكان مولده سنة ١٥٠ هـ تاريخ دمشق م ١٨ ل ٢٠٩ مصورة الأزهر ، وتهذيب الكمال (ل ١٢١٥) ، وتهذيب التهذيب ٦/٢٤١ .
- ٦ - راجع البداية والنهاية ٣٣١/٩ ، وما يلي في تاريخ دمشق .
- ٧ - راجع عيون التواريخ م ٥ في ٥ رقم ٤٥ قاهرية ومايلي في تاريخ دمشق .
- ٨ - انظر ص ١٢٠ وكان ذلك سنة ٨٧ هـ انظر الطبري ٦/٤٢٧ .
- ٩ - ذكر ذلك كل من الطبري وابن شاذان الكتبي ، وابن الأثير واصناف الاخير : وقليل سنة ثلاث وعشرين .
- ١٠ - تاريخ خليفة ٢/٥٢٤ .
- ١١ - سير اعلام النبلاء ٥/٢٦٩ .
- ١٢ - راجع في ذلك تاريخ الطبري حوادث السنوات (١١٣ - ١٢٢) ، وتاريخ دمشق م ٧ في ٢٢٥ ، ترجمة « سليمان ابن هشام » .
- ١٣ - سير اعلام النبلاء ٥/٢٦٩ .
- ١٤ - عيون التواريخ ٧/٥ .
- ١٥ - يعني بدر بن عبدالله الشيعي شيخ ابن عساكر ، ولد روى ابن عساكر عنه طريق الخبر كما ورد في تاريخ بغداد ٣٣٨/٩ « ترجمة الصباح بن بيان » أما الخبر بتمامه مع طريقه فقد رواه عن شيوخه الاخرين .
- ١٦ - في تاريخ بغداد : « بعدي » ، والخبر التالي في البداية والنهاية ٣٣١/٩ ، وسير اعلام النبلاء ٥/٢٦٩ .
- ١٧ - يريد أن الخطيب لم يسق القصة في هذا الموضع . انظر هـ ١٥ .
- ١٨ - قول « عبد الملك هذا متواتر في كتب التاريخ » .
- ١٩ - الخبر الى هنا في سير اعلام النبلاء ٥/٢٦٩ .
- ٢٠ - في البداية والنهاية : « سير » ، وفي عيون التواريخ : « فقدم مسلمة البطال على عشرة آلاف يكونون بين يديه ترسا من الروم » .
- ٢١ - العلامة كما يبدو في النص الجماعات التي كانت تجمع الملقب لجيوش المسلمين « رئيس التحرير » .
- ٢٢ - الخبر من طريق ابن عائد في البداية والنهاية : ٣٣١/٩ ، وعيون التواريخ م ٥/٦ وهو باعتماد في كامل ان الاثير ٤٤٨/٥ ، وسير اعلام النبلاء ٥/٢٦٨ .
- ٢٣ - في البداية والنهاية : « مع البطال » .
- ٢٤ - الاعجام من د ، ولا نقط في صل ، وفي عيون التواريخ : « أزجوا » .
- ٢٥ - د : « تلتحوا القرية » ، والبداية : « تسمكتوا من القرية » ، ويوافق عيون التواريخ ما في صل .
- ٢٦ - زهر المراج يزهر زهوراً وازدهر تلالا .
- ٢٧ - رواية عيون التواريخ : « واسمته بيدها واخرجته من الطاق وقالت : خذ يا بطل - يعني تغوفه - فاحذته » .
- ٢٨ - يعني محمد بن عائد : والخبر من طريقه في البداية والنهاية ٣٣١/٩ ، وعيون التواريخ م ٥ في ٦ .

٢٩ - في البداية وعيون التواريخ « وقد سمطت » وسمطت الشيء علفته على السموط وهي سيور تعلق من السرج واحداها سمط .

٣٠ - في البداية والنهاية ، وعيون التواريخ : « شعر » .

٣١ - في البداية والنهاية وعيون التواريخ : أخذني أسهال فليم ، « وفي د : أسهلتني بطني » . وفي اللغة : أسهل بطنه ، وأسهله الدواء .

٣٢ - برطنج « برتلك » : كلمة فارسية معناها حزام السرج ، ويكون من الجلد أو القماش .

٣٣ - المسبوت : المفسى عليه ، وكذلك العليل إذا كان علقى كالنعام ، يقول : سبت المريض فهو مسبوت ، وسبت يسبت سبتا : استراح وسكن ، والسبات : نوم غفي كالغشية .

٣٤ - أي أكرهته . يقال : هو مقتلى به إذا كان مكرما .

٣٥ - انظر هـ ٢٩ ، وفي البداية ، وعيون التواريخ : وأخذت رأسه سمطا على فرسي » .

٣٦ - النفل : النشيمة ، ونفله نللا والفله إياه ولفله ، وفي عيون التواريخ « فنفلني تلك الإمراة بعينها » .

٣٧ - ٣٧ - استدرك ما بينهما في هامش صل .

٣٨ - في هامش صل : « أخ رانثامن والثمانين بعد الثلاثمائة » .

٣٩ - دوي مختصرا في البداية والنهاية ٣٣٢/٩ ، وعيون التواريخ م ٥ ق ٦ .

٤٠ - راث علينا خبره يريث ريثا : أبطا .

٤١ - يعني بذلك نفاذ المدة المتفق عليها بينه وبين السرية . الاستيعاب الاستقصاء في كل شيء .

٤٢ - د : « أحد » تصحيف .

٤٣ - د : « وأفلت » .

٤٤ - المثال : الفراش ، وجمعه مثل ، وقيل النطع ، وهوما يفترش من مفارش الصوف الملونة .

٤٥ - غلق الباب وأغلقت وأغلله ، والأولى فائدة « وفي التنزيل : « وأغلقت الأبواب » .

٤٦ - د : « عقدا » .

٤٧ - د : « منه » .

٤٨ - أجاز امره أعضاء ، وفي حديث أبي ذر : قيل أن تعجزوا علي : أي تقتلونني وتنفذوا في أمركم اللسان : « جود » .

٤٩ - الخبر من طريق الوليد في البداية والنهاية ٣٣٣/٩ ، وعيون التواريخ ٥/ق ٧ بكثير من الخلاف في الرواية .

٥٠ - هو مالك بن شبيب الباهلي ، كان أميرا لهشام بن عبد الملك على ملطية . ترجمه الحافظ في التاريخ (م ١٦ ق ١٠٧) ، وذكر طرفا من خبره في بلاد الروم مع البطل . قتل سنة ١٢٢ .

٥١ - هو سليمان بن هشام بن عبد الملك بن مروان ، ترجمه الحافظ في التاريخ (م ٧ ق ٣٢٥) ، وذكر في ترجمته نللا عن ابن عائد أن إياه أخواه أرض الروم سنة ١١٣ ، وأنه أخواه الصالفة سنة ١٢٠ ، ١٢٢ .

٥٢ - في الأصل : « ولداه » ، وما أثبتته من البداية والنهاية .

٥٣ - كذا في الأصل . والمفازة في اللغة : المنجاة ، قال تعالى : ولا تحسبنهم بمفازة من العذاب أما المفازة فهي الفسقاط يقال : ضربوا المفازات أي الفساطيط : وتقول : تلك المفازة فيها المفازة . أي المصلحة . أساس البلاغة : « فوز » .

٥٤ - د : « قال » .

٥٥ - د : « فقال » .

٥٦ - اللفظة في الأصل من غير أعجام ، وستلي مرة واحدة : سنادة . « وذكر ياقوت « سنادة » وقال : غيبة معروفة . وذكر البكري في ٣٤٧ ، ٦٠٦ : « صنجة » - بفتح أوله واسكان ثانيه بعده جيم - ، موضع بالشوادر المتصلة ببلاد الروم ، وكذلك ضبطها ياقوت ، وقال : « نهرين ديار مصر : وديار بكر عليه فنفرة عظيمة من عجائب الأرض » ، فمثل هذا الموضع الذي ذكره كل من البكري وياقوت هو المقصود في الخبر .

٥٧ - ٥٧ - ما بينهما مستدرك في هامش الأصل .

٥٨ - في د : « ويقول » .

٥٩ - الخبر في سير أعلام النبلاء ٢٦٩/٥ و: « عيون التواريخ م ٥/٧ بطلان في الرواية » .

٦٠ - في عيون التواريخ : « نفذت إلى ملأه » ، وهما بمعنى « نفذت مقالة أي خزلتها وولفت في وسطها ونفذت إليها أي جازت » .

٦١ - في معجم ما استعجم ١١٢ : القرن - بفتح أوله واسكان ثانية وبضم الراء المهملة - موضع بديار بني عيس ، وذكر ياقوت « القرن » موضع في شعر امرئ القيس ، ولم يقيد به وجاء في التاج - قرن - : « القرن - بضم الراء - موضع بالروم ، ولم يقيد به ياقوت بالروم » .

٦٢ - امر صريم : معتمز . ومعنى الكلام أنهم مفوضا فدين العزم على تنفيذ الأمر الذي ذهبوا من أجله .

٦٣ - في د : « تودى » ، وفص الشئ : يقصه : كسره .

٦٤ - اللثام : جمع لامة وهي الدرع ، وتجمع أيضا على لام ولؤم ، لم يذكر الأول اللسان وذكر الأخيرين ، وهو قياسي لكل ما كان على فملة اسمًا أو صفة الظرف هذا العرف ١٠٦ .

٦٥ - التدام النساء : ضرب من صدورهن ووجوههن في الشياخة .

٦٦ - يعني مالك بن شبيب .

٦٧ - الهيام : أشد العطش .

٦٨ - اللهام : الجيش الكثير كأنه يلتهم كل شيء .

٦٩ - العنمام : السيد الشريف : وفي د : « جماعا » .

٧٠ - مقام الأخلاق ٣٩ .

٧١ - لم تعجم النون في الأصل ، وفي د : « السلول » ، وفي مقام الأخلاق : « لنا أبو بهر السكوني فرات بن محبوب » ، لم أنشر له على ترجمة .

٧٢ - ذكر الذهبي وفاته في هذه السنة ، وأضاف : « وقيل سنة ثلاث عشرة ومائة » ، وأرخ كل من الطبري وابن الأثير وابن شاعر الكتبي وفاته سنة ١٢٢ ، وأضاف ابن الأثير : « وقيل سنة ثلاث وعشرين ومائة » : وأرخ خليفة وفاته سنة ١٢١ ، وسيلي من طريقه .

٧٣ - تاريخ خليفة ٥٢٤/٢ .

★ ★ ★

كتاب بخاري
بنياد ايرانيه

من شعر الشيخ السيد عبد الحميد الزهراوي

١٢٨٨ - ١٣٣٤ هـ = ١٨٧١ - ١٩١٦ م

محرر و قدم لها: عبد الإله نبهان

٣
أوائل حزيران من عام ١٩٦١ أقام المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية مهرجان الفكر والعقيدة لتكريم ذكرى الشهداء : عبد الحميد الزهراوي ، رفيق رزق سلوم ، عزة الجندي . وكان من ثمار هذا المهرجان وذكرياته كتاب جمع المحاضرات التي ألقى ، وكتاب آخر اشتمل على ما عثر عليه من مقالات السيد الزهراوي ، جمعها الدكتور جودت الركابي ، والدكتور جميل سلطان ، من أعداد جريدة الحضارة الأسبوعية التي كان يصدرها الزهراوي ، ووسم الكتاب باسم : الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي ، وقد فاتها المقالات التي اشتمل عليها المجلد الأول لأنهما لم يعثرا عليه (١) . كما فاتها مقالات أخرى نشرت في مجلات ذلك العهد وصحفه (٢) وقد جمع حفيده السيد خالد الزهراوي (٣) قسماً كبيراً منها تأمل أن يتم به عمل المجلس الأعلى .

عرف السيد عبد الحميد الزهراوي بمقدرته على قرض الشعر وارتجاله واستخدامه في المحاوراة والمراسلة . ويبدو أن شعره قد ضاع في جملة ما ضاع من آثاره في حملة التفتيش والاتلاف التي شنها الأتراك على بيته بعد القبض عليه ، ويظهر من عبارة صديقه الشيخ أحمد نبهان (٤) : « وله شعر لطيف في كل باب من أبواب الشعر ومقطعات ومساجلات مع بعض أصحابه ، ومراسلات كلها رقائق (٥) » أقول : يظهر من هذه العبارة أن شعره ليس بالقليل ، وقد أشار جامعا لكتاب (الارث الفكري) الى شعره بقولهما : « ويقال أنه كان يقرض الشعر وليس في أيدينا شيء منه أصلاً (٦) »

وقد ساق المصادفات التي شئت من شعر الشيخ ، وجدت قصيدتين بخطه ، وقصيدة ثالثة عبارة عن رسالة شعرية طبعت في كتاب محدود التداول ، كما وجدت حوارية شعرية

بينه وبين شيخه مصطفى الترك (٧) . وحفظت هذه الأوراق ثم خطر لي أن أتصفحها فوجدت القصيدتين قد اهتمرت أوراقهما ، وتأكلت ، فראيت أن تصديرهما ونشرهما خير من خزنهما وربما يكون ذلك أجدى للدرس والتاريخ والذكرى من اهما لهما .

□ القصيدة الأولى :

عشرت عليها عندما كنت أفتش أوراقاً قديمة خلفها الشيخ أحمد نبهان وقد كتب في أعلى الورقة : « من نظم المرحوم عبد الحميد أفندي الزهراوي وهذا خطه » ولما رجعت إلى الترجمة التي كتبها الشيخ أحمد نبهان لصديقه الزهراوي ونشرها في المجلد الحادي والعشرين من مجلة المنار ، وجدته قد نشر هذه القصيدة بعد الترجمة ، ولكن مجلدات المنار الآن بحكم النادر والمفقود ، وقد عز على ناشري مقالات الزهراوي العثور عليه ، ولذلك لا يمد نشرها الآن تكراراً بقدر ما هو أحياء لقصيدة هي بحكم المفقودة ، وهي أجود ما عشنا عليه من شعره على الرغم من طابعها الفلسفي الفكري ، لأنها عبارة عن خلاصة تأملات الشيخ في الكون والإنسان وأسرارهما ، وفيها تظهر غلبة الطابع الفلسفي والمنطقي على الشيخ ولا شك أنه نظمها في أواخر حياته وقمة نضجه ، وقد قدمها الشيخ أحمد نبهان لقراء المنار بقوله : من ألطف شعره القصيدة المصممة في موضوعها وحسن أسلوبها ودقة معناها ، وقد أثبتنا برمتها ليقف المطالع لها على رسوخ قدمه رحمه الله تعالى وبمد أفكاره وحسن يقينه واعتقاده (٨) .

□ القصيدة الثانية :

وهي عبارة عن سبعة أبيات وجدتها بين أوراق الشيخ أحمد نبهان ، وقد كتبت بخط جميل يغلب على ظني أنه خط الزهراوي ، والقصيدة تصور ثقة الشيخ المطلقة بربه ، فهو لا يعبأ بالمصائب ولا الخطوب ، وهو مؤمن راسخ بالإيمان بالقضاء والقدر خير وشره وعدالته ، وبمجز الإنسان عن إدراك حكمة الخالق ، فللرب سر غامض وجليل . وهذه الأبيات لم تنشر قبل الآن .

□ القصيدة الثالثة :

ليست لهذه القصيدة قيمة القصيدتين السابقتين لأنها رد على رسالة شعرية عادية ، وهي تمثل نمط المراسلات الشعرية في ذلك العهد . وقد عثرت عليها في كتاب عنوانه : (العلامة الشيخ عبد القادر القصاب) (٩) وفيه قسم لمراسلات الشيخ الشعرية ، ومنها مراسلة بينه وبين الزهراوي ، فأثبت القصيدتين معاً .

المحاورة الشعرية :

أما الحوار الشعري الذي أشرت إليه بين الزهراوي والترك فقد كتب بقلم الرصاص ، ومحا الزمن أو كاد كثيراً من كلماته ، وأرجو أن أدفعه للنشر عندما أتمكن من قراءته .

وختاماً فأنني أرجو أن أكون بجمع هذه القصائد الثلاث قد قدمت نموذجاً من شعر
الشيخ الشهيد الذي ذهبت به بلايا الغدروكوارث الاستبداد ، كما أطاح بصاحبه جور
الترك وعسف أحكامهم . وسأكتفي بإيراد القصائد ولن أثقل على القارئ بترجمة
الزهرابي الذي كتب عنه الكثير مكثفياً بالاحالة الى أهم المراجع وأقربها (١٠) .

★ ★ ★

□ القصيدة رقم (١)

لا تكذبثا يا بصر لا تغدميننا يا فكّر
ان العدائق تحت طسي النشر فوق المنتظر
لكن برؤيتها دعا وى الناس تعيي من حصر
وسوى سراب لم يروا والآل كم غرّ النظر
أنى التصور يا حجا للسّر في هذي الصور
الكون مبني على الـ حركات كلّ في قدر
مجموع ذرّ يقتضي كلّ لها ضمّ الآخر
والارض تجمعنا فحسب أنها احدى الكبر
والشمس تعربنا لنا فنظننا المعنى الآخر
صور تغيّر لا نفسي صفة لها غير الغير
ويجل مصدر امرها عن أن تعيط به الفكر
هو مصدر بوجوده تقضي اشتاقات الأثر
وتحيرت في ذاته وصفاته فطنّ غرر
والخبرة المثلى التبا عد عن دعاوٍ للغبر
كم مدع لمعارف علياء عرف بالنكر
ما أنت يا انسان هل تدري دماغك لم شعر
أفانت تدرك من جميع ع الكون عنه قد صدر
لم ذي الدماوى يفتى ا احاط منك به البصر
ا احاط منك به العجا خبرا كما هو فانسبر
أعرفت من قبل المؤد ر كل تفصيل الأثر

اعرفت هذاك الفضل
دع عنك دعوى واستمع
الناس عثر في الفرو
ويرى بنو الانسان انك
دعوى بها يسلون ما
فهمو رهان الكدح ما
ذو الحال نائب من مضى
سيان ذي الانعام في
فتسل مهمما اسطعت ان
واعبر على المقياس من
واعلم بان المفليح
والكون ظرف ظواهر

وما به من كل ذر
قلوا مفيداً مختصر
ر ولاجنون الى الفرو
همو خلاصة ما فطر
يلقون من تعب وضر
داموا وتلك هي السير
والعمر جملة خبر
حاج الحياة وذا البشر
فكرت فيما قد حضر
ماض الى ما ينتظر
ن بذى الحياة اولو العبر
والسر فيه ما ظهر

مركز تحقيق كتابتي * علم * ردي

□ القصيدة رقم (٢)

وثقت بربي لا اخاف اذا بدا
فمن ساكننا يا قلب ان هب مزعج
تتابع الادهار توحى بامر
وكم روت الادهار يسرا لعمرة
وعندي وراء الكل وحي بروحه
فلا تكثرن الهم في كل طاريء
وتاتي عنايات وتبدو مراحم

من الدهر خطب انه لكفيل
عساه بتدبير القدير يزول
من الامر ما حارت لديه عقول
سمعنا وابصرنا وصح دليل
لروحي لا ريب اليه يطول
فان تماثيل الجفاء تحول
وللرب سر غامض وجليل

★ ★ ★

□ القصيدة رقم (٢)

من كتاب : (العلامة الشيخ عبدالقادر القصاب) تأليف وجمع محمد وفا القصاب
المطبعة العلمية بدمشق - ملتزم الطبع عبدالوكيل الدروبي ص ١٨٣ - ١٨٤ .

بين يدي هذه القصيدة :

كان بين الشيخ أي عبدالقادر القصاب - رحمه الله تعالى - والشيخ الشهيد عبدالحميد
الزهرابي صداقة حميمة انعمت في مصر . ولما قدم دير عطية دعاه الشيخ الزهرابي
لزياره حمص بكتاب وقصيدة فاعتذر الشيخ بقصيدة أثبتها فيما يلي وتليها قصيدة
الزهرابي :

١ - قصيدة القصاب :

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| يا قلب ما لك لا تطيق قرارا | وأراك تدمن للصبا تذكارا |
| دع عنك ما قد كان في زمن الصبا | وخذ العبادة ديدنا وشعارا |
| واحث مطيك نحو حمص قاصدا | ذاك الضريح الممتلي أنوارا |
| أعني به فخر الصحابة خالدا | أسد الاله وسيفه البتارا |
| يهوى الاله محبة ويحبه | ويحيط عمّن زاره أوزارا |
| فهو المسلاذ لكل راج أمه | وهو المجلل هبة ووقارا |
| واعطف على أحبارها وخيارها | تقضي المراد وتبلغ الأوطارا |
| واجعل سميرك كل حبر رأسخ | فنت بلابل فكره أسعارا |
| وأطال في التحصيل جبل سهاده | والنوم من عش المعيون أطارا |
| لا سيما كنز الفضيلة والتقى | بحر الشريعة فيضها المدرارا |
| عالي المنار ومجمع البحرين من | قد طاب أصلا واعتلى مقدارا |
| عبدالحميد أبو المحامد والثنا | روض الكمال المزهري أزهارا |
| ولقد حباني من عظيم هباته | ما زادني في فنه استبصارا |
| أهدى الي قصيدة فكانما | أهدى الي العلم والأسرارا |
| فقبلتها ومجبة قبلتها | وتلوتها بين الكرام جهارا |
| ورفعتها كرما مكانا عاليا | وغدوت حمّادا له شكارا |
| فجزاه في هذا الصنيع الهه | ما قد أحب من العبا واختارا |

وإدام دولة مجده وهدي به
 لم لا يكون كما وصفت وقد بدا
 يا من دعاني أن أزور جنابه
 عذراً اليك وأنت حر كامل
 اني قريب العهد من سفر وقد
 فاذا اتى فصل الربيع اتيتكم
 من ضل أسباب الهدى واحثارا
 للناس بدر كماله وأنارا
 لأنال تشريفا به وفخارا
 والحر فضلا يقبل الأعذارا
 أخشى بذاك البرد والأمطارا
 ان شاء ربي طائعا مختارا

ب - تميدة الشيخ الزمراوي :

بدر الهدى للشام ود مسارا
 فسرى لها من مصر يصحبه السنا
 فاستبشرت هذي البلاد واشرفت
 وغدت تباهي مصر اذ ربحت به
 ذاك الذي اتخذ العبادة حلة
 البحر عبدالقادر السامي هدى
 قد نال كل الشام منه سعادة
 فلتشكروا ربا جباكم نعمة
 هذا الذي في الدين يحسب كوكبا
 ويعد غيثا للقلوب لأنه
 ويعد بحرأ منه يخرج لؤلؤ
 والي اهدى منه عقدا باهيا
 يا سيد العلماء والفضلاء يا
 قلدت فيها العنق وهي جديرة
 مهما شكرتك أو مدحتك انني
 فاقبل دعائي والتحية وارضين
 أبقاك مولانا لبث الخير ما
 والبدر يحسب كوكبا سيارا
 والنور شيء يصحب الأقمارا
 بيزوغه اذ عمها أنوارا
 بحرا يفوق بدره النيارا
 والعلم بردا والصلاح شعارا
 البر عنه فاسال الأبرارا
 لكنكم فقم به مقدارا
 عظمت فلن تحصوا لها معشارا
 يهدى به الساري اذا ما حارا
 يروي الحديث فينعش الاسرارا
 بجميل رونقه العقول حيارى
 من نعته قد صاغه فانارا
 سعد البلاد وغيثها المدرارا
 لا العنق لكن كان ذا ايثارا
 لجليل نعتك لم أكن حصارا
 جهد المقل وسامح المعشارا
 اهدى الصلاة حبيبته المختارا

□ الحواشي :

- ١ - كان هذا المجلد - فيما علمت - لدى المرحوم عبدالحميد العراقي ، وهو الآن بعوذة الأستاذ بشير الزهراوي .
- ٢ - على سبيل المثال لا الحصر مقالاته التي نشرت في المنار التي كان يصدرها الشيخ محمد رشيد رضا في القاهرة . ومقالاته في مجلة الانسانية التي كانت تصدر في حماة .
- ٣ - خالد عبدالظاهر الزهراوي ، شاعر مبدع ، ومثقف لامع من مواليد حمص سنة ١٩٢٩ وهو حفيد الشيخ الزهراوي من جهة ابنته ، لأن الشهيد الزهراوي لم يخلف سوى بنتين .
- ٤ - احمد بن عمر نبهان : كان من علماء حمص الباذين ووجودها في آخر العهد العثماني ولد عام ١٨٥٢ في حمص وتوفي فيها حوالي عام ١٩٤١ .
- ٥ - المنار ، المجلد ٢١ ص ٢١٢ .
- ٦ - الارث الفكري : المقدمة د
- ٧ - مصطفى احمد الترك من اصل تركي كان شاعراً على طريقة المتصوفة ، وكان معلم الشيخ الزهراوي في طفولته . ولم أعر على تاريخ ولادته ولا وفاته .
- ٨ - المنار ، المجلد ٢١ ص ٢١٢ .
- ٩ - نشر الكتاب في دمشق وهو من تأليف وجمع محمد وفا القصاب .
- ١٠ - انظر ما كتب عن الزهراوي في المجلد ١٩ من المنار وهو كثير . وما كتب عنه في المجلد ٢١ من المنار ايضا ، وانظر مقدمة الارث الفكري ، وكتاب مرجان الفكر والعقيدة ففيه محاضرات هامة عن خاصة معاصرة الاسم مصطلحي الشهابي : وانظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٥ : ١٠٤ وقد سرد كثيراً من المراجع عن الزهراوي والاعلام للزركلي ٣ : ٢٨٨ وفيه أن ولادته سنة ١٢٧٢ هـ ومن مراجع الزركلي تاريخ الصحابة العربية للدي طرازي ٣ : ٢٨ ومنتخبات التواريخ لدمشق ٩٢٦ وايضا جات المسائل السياسية ص ١١٥ وهو كتاب أصدرته الدولة العثمانية وضمنته ورائع المحاكمات وحيثيات الاحكام التي أصدرتها بحق شهداء ايام . كما كتب عنه الذين كتبوا عن تاريخ الفكر السياسي والنضال القومي الحديث كالأستاذ منير مشابك موسى والبرت حوراني وغيرهما ، كما نشرت مجلة التراث العربي مقالة عنه كتبها الأستاذ راتب الحلاق .



النزوة العالمية الثالثة

لتاريخ العلوم عند العرب
الري بالنقيط عند ابن العوام^(١)

صلاح الدين العماسي

١ - لمعة تاريخية :

كانت الحضارة الزراعية في حوض البحر الأبيض المتوسط مبنية خصيصاً على الزراعات المطرية وأساسها زراعة الحبوب وغراسة الزيتون والتين والكروم .

أما الزراعات السقوية فقد اجتاحت على نطاق واسع البلاد المغربية مع قدوم العرب بعد الفتح الاسلامي كما جرت معها مختلف التقنيات والطرق المائية .

وهكذا حدث أكبر منعرج في تاريخ الحضارة الزراعية المغربية وذلك بالتحام واحتكاك حوض البحر الأبيض المتوسط بجهات المحيط الهندي والخليج العربي بداية من القرن الثامن ميلادي وبهذا الاندماج المشري تكونت الحضارة الزراعية والمائية المغربية ووصلت أوجها في الأندلس حيث تطورت العلوم الفلاحية وفنون البستنة والمنشآت المائية واشتهر المهندسون العرب كابن العوام وأبو الخير وابن البصال .

وكان لكتاب الفلاحة الذي ألفه ابن العوام في القرن الثاني عشر ميلادي شهرة واسعة فترجم الى الاسبانية في أوائل القرن التاسع عشر ميلادي وانتشرت هكذا النسخة العربية التي قام بترجمتها الى الفرنسية ج. كليمان مولي في أواسط القرن التاسع عشر ميلادي وذلك لغرض تدريس الفلاحة المغربية في المعاهد الفرنسية وتسهيل عملية استغلال الأراضي للمعمرين الفرنسيين المقيمين في الجزائر .

وكان لهذه الترجمة الأخيرة صدى كبير وعرفت بأضخم تأليف في مجال العلوم الفلاحية .

١ - بحث قدم الى النزوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب في الكويت (١٠ - ١٤) كانون الأول ١٩٨٣ .

٢ - المكاسب العربية في العلوم الزراعية من خلال تأليف ابن العوام :

وهو أبو زكريا يحيى بن محمد أبو أحمد بن العوام عاش في اشبيلية وقرطبة في القرن السادس هجري أي ما يقابل القرن الثاني عشر ميلادي وقد ألف كتاب الفلاحة وهو يحتوي على سفرين وأربعة وثلاثين باباً .

وقد رتب عشرين صنفاً من التربة ولهذا قد قيل عنه من أوائل من أسس علم التربة Pédologie وقدم كيفية غراسة خمسين نوعاً من الأشجار المثمرة وأشار إلى ثمانية طرق لتركيبها .

أما في ميدان السقي وكمية ونوعية المياه المستعملة فتأليف ابن العوام يبين مدى ما وصلت إليه الفلاحة الاندلسية من تقدم في ذلك .

فموضوع الباب عدد ١٢ مثلاً :

« في سقي الأشجار ووقت ذلك وذكر الأشجار التي يصلحها الماء الكثير والأشجار التي لا تحمل كثرة الماء .. »

وأما الباب الثالث فهو يحتوي على : أنواع المياه المستعملة في سقي الأشجار والخضر وما يوافق من أنواع المياه كل نوع من أنواع الخضر .. »

وقد صنف ستة أنواع من المياه : الماء العذب والماء المر « وهو شر المياه » والماء المالح الزعاق والماء القابض

٣ - الري بالتنقيط عند ابن العوام :

ظهرت فكرة الري بالتنقيط وكأنها حديثة في أواسط هذا القرن وبدأت تستعمل على نطاق واسع مع انتشار استعمال المواد البلاستيكية وهي طريقة ري مقتصدة لكمية المياه ولليد العاملة ونسب اختراعها إلى العالم الغربي واستغل هذا الاختراع لأغراض تجارية وسياسية لابرار الهيمنة التكنولوجية الغربية ولكن المتفحص لكتاب الفلاحة تأليف ابن العوام يكتشف بسهولة أن فكرة الري بالتنقيط قديمة وكانت مطبقة في تلك المصور مستعملة مادة الفخار .

وقد أشار ابن العوام في الباب السادس من تأليفه بوضوح إلى هذه الطريقة حيث قال : « ... ولنجعل عند أصل الشجرة جرتين كبيرتين من فخار جديد مملوءتين بماء عذب وفي أسفل كل جرة منها ثقب لطيف يجري منه الماء إلى أصل الشجرة المفروسة جرياً لطيفاً دائماً وليكن الثقب من حائل بينه وبين الأرض لكي لا يسد الطين الثقب وكلما نقص ماؤهما ملئتا .. »

وهذه هي فكرة الري بالتنقيط فعوضت المواد الفخارية بالمواد البلاستيكية ليس غير وعلى غرار ابن العوام الذي كان أساس ملاحظاته وأفكاره التجربة والاختبار ومبدؤه هذا المقياس « جرب فصيح » شرع مركز البحوث في الهندسة الريفية منذ سنوات في انجاز تجارب لاهياء هذا التراث وتحسينه اذا أمكن .

٤ - التجربة التونسية في استعمال الري بالجرار :

من أهم المشاكل التي تعترض البلاد التونسية ككل المناطق القاحلة والشبه القاحلة هو الاستعمال المحكم لمياه الري لأنها قليلة ومعظمها مالحة النوعية .

وانطلاقاً من الفكرة التي أوردتها العالم الزراعي ابن العوام وقع الشروع في انجاز تجربة الري بالجرار وادخال بعض التعديلات على هذه الطريقة المتمثلة في دفن الجرة حتى مستوى المنق في الأرض وتملا ماء ينز عبر الفخار دوماً وببطء ينفذ هكذا مباشرة المروق وهكذا يمكن للشجرة أن تنمو وتجابه فترة الجفاف .

□ المرحلة الاولى :

في ربيع ١٩٧٨ قام مركز البحوث في الهندسة الريفية بانجاز وتجريب الري بالجرار على اثني عشرة شجرة زيتون مفروسة في المحطة التجريبية « بقصر غريس » الموجودة بالوسط التونسي وذلك بوضع جرتين لكل شجرة تبعد كل جرة عن جذعها مسافة المتر الواحد .

وأهم نتائج هذا الاختبار يتمثل في الاقتصاد الكبير في كمية المياه المستعملة لري الشجرة فالجرة الواحدة تنز يومياً ليترين في الصيف ولتر واحد في الشتاء وهكذا تتفدى شجرة الزيتون سنوياً بكمية تقارب الألف لتر ويبلغ عمق الثرى أو الرطوبة حول الجرة حوالي المتر وقطر التربة المروية المتر ونصف .

□ المرحلة العالية :

وفي المرحلة العالية وقع اختيار هذه الطريقة على نطاق أوسع مع تحسينها وذلك بوضع جهاز يمكن من تغذية متواصلة ومباشرة بالماء لكل الجرار وقد بدأت هذه التجربة في أوائل شهر جانفي ١٩٨٣ وجهزت في نفس المحطة ما يقرب من خمسين عوداً من شجرة الزيتون .

وكانت كمية النز أكثر من الكمية الحاصلة في المرحلة الأولى . بلغت الكمية للجرة الواحدة معدل ستة لترات يومياً وذلك من شهر فيفري الى مولي جويليا ١٩٨٣ فادى ذلك الى تحسين هام لجدوى ومردود هذه الطريقة التي تمكن من سقي الأشجار بكمية أوفر وكافية في المناطق الجافة لتسديد الحاجيات المائية لشجرة الزيتون .

٥ - الخاتمة :

أردنا بهذا العمل المتواضع أن نبرز أن الري بالتنقيط فكرة عربية قديمة أشار إليها بكل وضوح ابن الموام في تأليفه المشهور ويمكن تطبيق هذه الطريقة مع تحسينها لفرض الاقتصاد في كمية مياه الري واستعمال المواد المحلية وإحياء الأراضي القاحلة .

★ ★ ★

المراجع : □

Le livre de l'Agriculture — 1
IBN AL AWAM

Traduit de l'arabe par J. J. Clement MULLET
2ème édition - Editions Bouslama, Tunis 1977.

٢ - كتاب الملاحة مؤلفه الشيخ الفاضل أبو زكريا يحيى
ابن محمد بن أحمد بن الموام الأشبيلي .

Par DON JOSEF — ANTONIO — BANQUERI
MADRID 1902.

L'irrigation souterraine par jarres enterrées — 3
comme méthode traditionnelle pour l'utilisa-
tion économique des ressources en eau.

Par Z. CHAABOUNI — C.R.G.R. —
TUNISIE 1983.

★ ★ ★

السفر، والسفارة عند العرب

قبل الاسلام « داخل الجزيرة »

محمد علي دقة

السفارة لغة : السعي في الصلح بين القوم ، والسفير : الرسول ، والمصلح . وسفر بينهم سفارة وسفارة : أصلح . وفي حديث علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه قال لعثمان بن عفان رضي الله عنه : أن الناس استسفروني بينك وبينهم . فالسفير من يسعى في الصلح بين الاقوام ، ومن يسافر في حوائج قومه ، وكل رسول سفير .
ولعل لطبيعة المرحلة الرعوية التي عاشها عرب الجاهلية فوق أرض بائسة اثراً هاماً في نشوء السفارة وعلوم مقامها ، حيث اتسمت حياتهم بالفوضى والاضطراب والاحتراب ، ولاسيما في القرن الذي سبق ظهور الاسلام . ولم يكن للعرب خيار في التفاور والافتتال ، فقد تضافرت عوامل طبيعية ومعاشية فضلاً عن غياب الشعور القومي الجامع ، وسيادة العصبية القبلية ، لتدفع بالحرب على أرض العرب ، وتدفع بالعرب على شفا هوة ، فكثرت الايام والوقائع ، واستحكم الضعف في القبائل ، وتشتت الالفة ، وتباينت الاهواء . وقد اقتضت تلك الحياة الصاخبة أن ينشط السفراء ، وأن تتنوع مجالات سعيهم ، فكثرت السفارات ، وكان للسفراء أثر هام في حياة الجزيرة العربية .

فضل السفارة والسفير :

تتطلب السفارة دراية وحكمة ، لعلو المطلب وخطورة النتائج ، ولقد حرفت العرب فضلها وعلو مقامها لما تحقق من الغايات التي تمجز عن تحقيقها أزجة الرماح وتصلح في كثير من الأحيان ما أفسدته الحروب والغارات ، يقول جرير :

ستعلم ما يغني حكيماً ومنقح إذا الحرب لم يرجع بصليح سفيرها (١)

وقد وجب على السفير أن يكون حليماً حكيماً ، منكراً داهياً ، خراجاً ولاجاً ،
صحيح الفطرة ، بصيراً بمخارج الكلام وأجوبته ، يقول عمر بن أبي ربيعة :

فبعثنا طبئة محتالة تمزج الجـد مراراً باللعب
ترفع الصوت اذا لانت لها وتراخي عند سورات الغضب (٢)

تلك سفيرة هوى ، فما حال سفير قوم ، يرعى مصالح قومه ، أو يدفع شر خصمه ، أو
يقف بين يدي ملك جبار ، تتنازعه الرغبة والرغبة ، فيوطد لقومه في حيلة وحذر انه
لا بد أن يجمع الفطانة والفصاحة ، فيتخير الكلام ، ويستعذب الالفاظ ، حتى يطفىء
جمرة الغيظ ، ويسل دفائن الحقد .

ولقد كان سفير العرب هو المقدم في عشيرته ، وعميدها الذي من قوته تنزع ، أو حكيماً
الذي عن رأيه تصدر ، أو شاعرهما الذي عن لسانها يعرب . ولبعد همة السفراء وعلو
قدرهم فخرت العرب بهم ، يقول المثقب العبدى :

أبي أصلح العيين بكرأ وتغلبا وقد أرعشت بكر وخفت حلومها
وقام بصلح بين عوف وعامر وخطة فصل ما يعاب زعيمها (٣)

□ معاملة السفراء :

ليتمكن السفراء من اطفاء النائرة ، واحلال السلم ، كان لا بد من حصانة يتمتعون
بها ، وحماية متعارف عليها بين القبائل ، تمكنهم من الوفود آمنين مطمئنين . لذا فقد
أكرمت العرب السفراء وأحسنّت معاملتهم ، ووفرت لهم الحماية والأمن ، وقد قدم في يوم
ذي قار النعمان بن زرعة التغلبي على بكر رسول من كسرى ، يخبرهم خلافاً ثلاثاً : أن
يسلموا حلقة النعمان ، أو يرتدوا الى الصحراء ، أو يأذنوا بحرب . وكان لهم في الأولى
الدينية ، وفي الثانية المنية عطشاً ، فلم يكن من هانىء بن قبيصة سيد بكر الا أن قال له :
لولا أنك رسول ما أبت الى قومك سالماً (٤) . وبعث مسيلمة بن حبيب الحنفي الكذاب الى
النبي ﷺ رسولين يحملان كتاباً ، يقول فيه : « من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله .
سلام عليك ، فاني قد أشركت في الأمر معك ، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض ،
ولكن قریشاً قوم يمتدون » . فلما قرأ النبي ﷺ الكتاب ، قال للرسولين : فما تقولان أنتما ؟
قالا : نقول كما قال مسيلمة ، فقال النبي ﷺ : « أما والله لولا أن الرسل لا تُقتل لضربت
أعناقكما » (٥) .

□ أغراض السفارة :

١ - تعزيز القبيلة :

سعى السفراء في عزة قبائلهم ومنعتها ، فساروا يوثقون الموائيق ، ويشدون الأحلاف ،
ولا سيما عندما تشتد عليهم الخطوب ، وتغلب عليهم الخصوم . ووقف الشعراء السفراء بين

يدي الملوك في الحكومات ، يبينون ما يراه قومه حقاً ، ويدفعون ما يرونه جوراً من خصمهم وتعدياً . ولقد كان الحارث بن حلزة الشاعر سفير بكر الى ابن هند الملك اللخمي ، في خصومتها مع تغلب للدفاع عن حياة مائة رهينة من بكر ، كانت في يد عمرو بن هند ، فأنشد ابن هند معلقته :

أذنتنا بينها أسماء رب ثاو يمل منه الثواء (٦)

رفع فيها الحارث صوت المقل ، ودفع عن قومه الشر والتجني ، فحكم عمرو بن هند أنه لا يلزم بكر بن وائل ما حدث لرهائن تغلب ، ودفع رهائن بكر الى الحارث . ولم يقصر السفراء سميهم خارج قبائلهم أو بطون عشائريهم ، دعاة صلح ، أو سماء حلف ، بل سموا في قومهم الأذنين ، يقيمون ميلهم ، ويزجرونهم عن الغدر والظلم ، ويدعونهم الى الوفاء بالمهد والعقد ، ويسعون في رشدهم عندما تفضل حلومهم ، وتطيش سهامهم ، ولقد عرف نابغة بني ذبيان بالعزم ورجاحة العقل وصدق النظر ، مما جعل منه ناصحاً مرشداً لقبيلته ، فضلاً عن كونه سفيرها وشفيعها عند الفساسنة ، وقد تمكن بحسن سياسته ومهارته من انتزاع قومه من معارك لا تاقة لهم فيها ولا جمل ، وجنبهم الغدر بالهلفاء والوقوع في مصائد الأعداء ، وقد قتلت بنو عيس نضلة الأسدي ، فقتلت بنو أسد رجلين من عيس فأراد عيينة بن حصن سيد ذبيان أن يخرج حلفاءه من بني أسد من ذبيان ، ويماون عيساً عليهم ، واندفع في هذا الأمر بحماسة وطيش شأن فتیان الحرب ، فشق ذلك على النابغة ، وأدرك بنفاذ بصيرته وتجربته أن هذا الأمر سيجلب الشر والضرر على ذبيان ، وأنه ليس من حسن السياسة أن يقطع قومه حلفهم ، بعد كل البلاء الذي أبلته أسد في الدفاع عنهم فغاطب عيينة ، وقال :

الكني يا عيين اليك قولاً سابديه اليك ، اليك علي
اتخذل ناصري ، وتعز عيساً ايربوع بن غيظ للمعن
إذا حاولت في أسد فجوراً فاني لست منك ولست مني
ولو اني اطيعك في أمور عضضت أنا ملي وقرعت سني (٧)

وكان المتلمس الضبي رسول الثورة في قومه ، فقد أفنى حياته وهو يسمى في ثورة بكر على الطفیان اللخمي ، ويدعو قومه بحرقة ومرارة للتمرد على الضيم :

يا آل بكر : ألا لله أمكم طال الثواء وثوب العجز ملبوس
اغنيت شاني ، فاغنوا اليوم شانكم واستحقوا في مراس الحرب أو كيسوا (٨)
وفي قصيدة أخرى أرسلها الشاعر المنفي في الشام الى قومه في المراق ، يقول :
ان الهوان حمار القوم يعرفه والحر ينكره والرسلة الأجد
ولن يقيم على خسف يسام به الا الأذلان : غير الأهل والوتد (٩)

٢ - الفداء وفك الأسراء :

وركبت سفراء القبائل ووجهها على مائة القبائل وملوك المناذرة والفساسة يسمون في فداء أسرارهم وسباياهم : ولأن الخصاصة والحاجة قد دفعت القبائل الى التفاور فقد كان المال وسيلة لاقتداء الأسرى ، وقد وفد لقيط بن زرارة التميمي على بني عامر في فداء أخيه معبد ، فأغلوا فداءه ، فتركه في قيد الأسر ورجع الى قومه ، فقال شريح بن الأحوص العامري أبياتا في لقيط ، منها :

لقيط وانت امرؤ ماجد ولكن حلمك لا يهتدي
رفعت برجليك فوق الفرا ش تهدي القصائد في معبد
واسلمته عند جد القتال وتبخل بالمال أن تفتدي (١٠)

وقد عرفت العرب بفصاحتها وسحرياتها لذا فقد فعل الحديث الساحر والكلم الطيب في نفوسهم فعل السحر ، وقد حدثتتم بن نيرة عمر بن الخطاب ، فقال : « أسرtnي بنو تغلب في الجاهلية ، فبلغ ذلك أخي مالكا ، فجاء ليفديني ، فلما رآه القوم ، أعجبهم جماله ، وحدثهم فأعجبهم حديثه فأطلقوني له بغير فداء » (١١) .

ولأن العربي أحب المديح وخشي الهجاء فقد اتخذ الشعراء السفراء من المديح طريقا لفك الأسراء من ذل الأسر وقيوده وإطلاق السبايا من عار السبي وشكوله ، وقد سفر المثقب العبدى على الملك اللخمي عمرو بن هند في أسراء قومه وسبيهم :

فإنعم أبيت اللعن أنك أصبحت لديك لكيز كهلهما ووليدهما
وأطلقهم تمشي النساء خلالهم مفككة وسط الرحال قيودها (١٢)

وسفر علقمة بن عبدة التميمي الشاعر على الحارث الأعرج الفسائي في أخيه شاس وتسمين أسيرا من تميم ، وقعوا في الأسر يوم حليمة ، فأنشد الحارث بائيته السائرة :

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب
وفي كل حي قد خبطت بنعمة فحق لشاس من نذاك ذنوب
فلا تحرمني نائلا عن جنابة فاني امرؤ وسط القباب غريب

فأطلق له الحارث شاسا وأسرى تميم ، وكساهم ، وجباهم ، وزودهم زادا كثيرا (١٣) ولناينة بني ذبيان وحاتم طيء وأعشى بكر وغيرهم سفارات كثيرة .

وسعت سادة الأقبام في أسرى جيرانها ومالهم ، وقد ركب دريد بن الصمة الى يزيد بن عبد المدان في مال جاره :

بني الديان ردوا مال جاري وأسرى في كبولهم الثقال
وردوا السبي أن شتم بمن وان شتم مفادة بمال
فاولونسي بني الديان خيرا أقر لكم به أخرى الليالي

فأطلق له يزيد الأسرى والسبايا ورد المال ، وأقر دريد له بذلك الخير الذي أولاه
أياه في قصيدة حمد وعرفان :

مدحت يزيد بن عبد الممدان فأكرم به من فتى ممدح
إذا الممدح زان فتى معشر فان يزيد يزين الممدح
حللت به دون أصحابه فأورى زنادي لما قدح (١٤)

٣ - السعي في السلم :

وقد كره العرب اللجاج في الحروب ، وسمى السفراء من حلماة القبائل وحكمائهم
لاطفاء نار الفتن ، ودفع الشر ، وتلافي القرحة وأقرار الأمن ، وارتفعت أصوات المقلام
تدفع الحرب المبيرة عن الأهل والعشيرة ، ورأوا أن الظلم مطية الشر وسبيل التهلكة ، فتنادوا
الى رفع الظلم ، وأقرار الحق :

يا قومنا لا تظلمونا حقنا والظلم أنكد غبه مشؤوم (١٥)

وسمى الحلماة السفراء ما وسهم السعي لأجل الأمن والطمأنينة بين القبائل فتحدثوا
عن الحرب ووصفوا بشاعتها ، ودعوا الى اجتنابها ، ووصفوا من شاركها ، وشؤم
نتائجها .

ولا تجنبا حربا تجر عليكما عواقبها يوما من الشر أشاما
فان جناة الحرب للعين عرصة تفوقهم منها الذعاف المقشما
حذار فلا تستنبوها فانها تغادر ذا الأنف الأشم مكشما (١٦)

وكان لحلمائهم وعقلائهم عظة وعبرة من تفاني القبائل في أيامها المظام ، حيث استعر
القتل وكثرت الدماء ، فذكروا في سفاراتهم بما كان من أمر تلك القبائل لما تساهت
أحلامها ودموا الى التعقل والحلم ، وقد دعا دريد بن الصمة في سفارته بين حيين من
سليم أن يمتظا بحروب ربيعة وغطفان ، واليحابر :

سليم بن منصور لما تخبروا بما كان من حربي كليب وداحس
وما كان من حرب اليحابر من دم مباح وجدع مؤلم للمعاطس
تساهت الأحلام فيها جهالة وأضرم فيها كل رطب ويابس
فكفوا خفافا عن سفاهة رأيه وصاحبه العباس قبل الدهارس (١٧)

وكان للعرب سفارات على الفرس والروم والأبحاش لا تتسع مقاتلتنا هذه
للحديث عنها .

□ خصائص السفارة :

حوت السفارة الجاهلية مادة طريفة ، ضمت باقة من ميون أشعار العرب ، وجيد
كلامها ، فادخرت سحر بيانها ، وغرائب لفظتها ، وغلصة حكمتها ، وأبرزت دهامها ،

وكياستها وحسن تخليصها ، ولطف اعتذارها . ومن جيد كلامهم وسحر بيانهم خطبة قبصة بن نعيم ، وكان سفير بني أسد في وفد كبير إلى امرئ القيس الكندي الشاعر ، بعد أن قتلت بنو أسد ملكها حبراً الكندي ، وقد قال فيها لامرئ القيس : « أنك في المحل والقدر والمعرفة بتصرف الدهر وما تحدثه أيامه ، وتتنقل به أحواله ، بحيث لا تحتاج إلى تبصير واعظ ولا تذكرة مجرب . . كان لحبر التاج والمة فوق الجبين الكريم ، وإخاء الحمد ، وطيب الشيم . ولو كان يفدى هالك بالأنفس الباقية بعده لما بخلت كرائمنا على مثله ببذل ذلك ، ولغدينا منه ، ولكن مضى به سبيل ، لا يرجع أولاه على أخراه ، ولا يلحق أقصاه أدناه . . . » (١٨) .

ومن ذلك الحديث مرثد الغير بن ينكف في سعيه في الصلح بين سبيع وميثم حين تنازعا الشرف ، وخيف أن يقع بين حبيهما الشر ، فقد قال : « ان التخطب وامتناع الهجاء واستحقاق اللجاج ، سيفكما على شفاوة في توردها بوار الأصيلة ، وانقطاع الوسيلة فتلافياً أمر كما قبل انتكاث العهد ، وانحلال العقد ، وتشئت الألفة ، وتباين السهمة . . فانه اذا سفكت الدماء استحكمت الشحناء ، واذا استحكمت الشحناء تقضبت عرى الايقام وشمل البلاء . . ولا تؤرثوا نيران الأحقاد ففيها المتلفة المستأصلة ، وعفوا بالحلم أبلاد الكلم . . » (١٩) .

ولم يكن للعرب نصيب من الفلسفة ، غير أن رجاحة عقولهم ، وصحة منطقهم وتجربتهم الفنية في الحياة ، جعلتهم ينطقون بالحكمة العملية . ونجد بعضاً من هذه الحكمة في سفارة قس بن ساعدة على قيصر الروم ، فقد سأل القيصر : ما أفضل العقل ؟ قال : معرفة المرم بنفسه . قال : فما أفضل العلم ؟ قال : وقوف المرم عند علمه . قال : فما أفضل المروءة ؟ قال : استبقام الرجل مام وجهه . قال : فما أفضل المال ؟ قال : ما قضيت به الحقوق » (٢٠) كما نجد شيئاً من الحكمة في سفارة هوزة بن علي الحنفي على كسرى ، فقد سأل : كم ولدك ؟ قال : عشرة . قال : فأيهم أحب اليك ؟ قال : غائبهم حتى يقدم ، وصغيرهم حتى يكبر ، ومريضهم حتى يبرأ » (٢١) .

ونجد في تلك السفارات مواقف ذكية ولفظات بارعة كيصة ، وقد وفد حاجب بن زرارة التميمي على كسرى ، ليأذن لهم بدخول العراق ، فاستأذن عليه ، فأوصل إليه كسرى أسيد العرب أنت ؟ قال : لا . قال : فسيد مضر ، قال : لا . قال : فسيد بني أبيك أنت ؟ قال : لا . فلما أذن له ، ودخل عليه ، قال له : من أنت ؟ قال سيد العرب . قال كسرى : ليس قد أوصلت اليك ، أسيد العرب أنت ؟ فقلت لا ، حتى اقتصرت بك على بني أبيك ، فقلت لا ؟ قال حاجب : أيها الملك ، لم أكن كذلك حتى دخلت عليك ، فلما دخلت عليك صرت سيد العرب قال كسرى : آه ، املؤوا فاه درأ (٢٢) .

وقد أحسنوا التخلص في المواقف العسيرة وقد تخلص ثابت أبو حسان الشاعر من قيد الأسر بعد أن عز الغدام بفطنته وذكاؤه في تفسير الغدام الذي طلب منه ، بطريقة تنجيه من العار وتلحقه بأعدائه . فقد أسرته مزينة ثابتاً ، فعرض عليهم الغدام ، فقالوا : لانغاديك

الا بتيس - وكانت مزينة تسب بالتيسوس - فابى ، وأبوا . وطال مكثه في الأسر ، ثم أرسل الى قومه : أن اعطوهم أخاهم ، وخذوا أخاكم (٢٣) .

ولم يغب عن بال الجاهليين ما في السياسة من أحابيل وأخاديع ، فقد فقهوا معظم أبوابها وهرعوا براعة فائقة في الخديعة والمكيدة ، فالسفير الجاهلي شديد الدماء واسع الحيلة ، لا يدع سبيلا من سبل السياسة يؤدي الى غايته الا سلكه ، وقد عرف أبوجهل كيف يحل قريشا من حلف عقوده ، وندموا عليه ، حين استفاد من غيرة الأنصار الشديدة على نساءها . وكانت الأوس قد سارت الى مكة ؛ وحالفت قريشا على الخرج ، وأبو جهل غائب . فلما قدم أنكر ذلك ، وقال لقريش : ويل للأهل من النازل ، انهم لأهل عدد وجلد ، ولقلما نزل قوم على قوم الا أخرجوهم من بلادهم ، وغلبوهم عليها ، قالوا : فما المخرج من حلفهم ؟ قال : أنا أكفيكمهم . فقدم على الأوس ، وقال : انكم حالفتم قومي ، وأنا غائب ، فبحث لأحالفكم ، وأذكر لكم من أمرنا ما تكونون بعده على رأس أمركم . أنا قوم تخرج اماؤنا الى أسواقنا ، ولا يزال الرجل منا يدرك الأمة فيضربها على عجزيتها ، فان طابت أنفسكم أن تفعل نساؤكم مثل ما تفعل نساؤنا حالفناكم ، وان كرهتم ذلك فردوا الينا حلفنا . وكان في سائر الأنصار غيرة شديدة ، فقالوا : لا نقر بهذا ، وردوا الى قريش حلفها وساروا الى بلادهم (٢٤) .

ومن طريق أخاديع السفراء ومكائدهم ما روي عن زيد مناة وبكر بن وائل ، وقد وفدا على بعض الملوك ، وخاف زيد مناة أن يعطى بكر من الملوك بغائده ، يقلل بملاحظه ، فقال له يا بكر لا تلق الملك بشيأ سفره ، ولكن تأهب للقاءه ، وادخل عليه في أحسن زينة . ففعل بكر ذلك . وسبقه زيد مناة الى الملك ، فسأله عن بكر ، فقال : ذلك مشغول بمغازلة النساء والتصدي لهن ، وقد حدث نفسه بالتمرض لبنت الملك ، فغاضه ذلك ، وأمسك عنه ، ونسي الخبر الى بكر ، فدخل الى الملك ، فأخبره بما دار بينه وبين زيد مناة ، وصدقته عنه ، واعتذر اليه . فلما اجتمعا عند الملك من يوم غد ، قال الملك لزيد مناة : ما تحب أن أفعل بك ؟ قال : لا تفعل ببكر شيئا الا فعلت بي مثله ، وكان بكراهور العين اليمنى قد أصابها مام فذهب بها ، فكان لا يعلم من رآه أنه أهور ، فسأل الملك بكرا : ما تحب أن أفعل بك ؟ قال : تفقأ عيني اليمنى ، وتضعف لزيد مناة . فأمر بعينه العوراء ففقتت ، وأمر بعيني زيد مناة ففقتتا ، فخرج بكر أهور بحاله ، وخرج زيد مناة وهو أعمى (٢٥) .

وبعد :

فقد كان للسفارة فضل كبير في حياة القبائل العربية قبل الاسلام حيث سار السفراء بمقدون الأخلاف ، ويفتكون الأسرى ، ويسمون في اقرار السلم والأمن على أرض العرب .

واتسمت هذه السفارات بالكياسة والدهاء ، وحسن التأني للامور ، وصدق النظر في المواقب ، وحضور الجواب ، وسعة الحيلة ، وحسن التخلص .

محمد علي دقة

دمشق ٢٥ - ١٢ - ١٩٨٣

□ الألفاظ ، والحواشي :

المنقح الذي يستشلى براه • وأذنتنا : أعلمتنا • والشاوي : المقيم • والثواء : الالامة • وكيسوا : من الكيس وهو الغل • والرسلة : السهلة • والأجد : المولقة الغلق • وأراد علقمة بالجناية : نزوله فيهم غريباً • والمكشم : الذي لطم أنفه من أصله • واليعابر من مدحج ، ولعل دريد بن الصمة أشار إل يوم فيف الريح ، وكان بين بني عمرو بن العارض بن كعب ، وشاركت فيه مراد •

□ المصادر :

- ١ - النقاظ : ١ : ٩ • دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٠٩ م •
- ٢ - شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة : ٣٧٨ • الطبعة الأولى : مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٥٢ م •
- ٣ - ديوان شعر المثقب العبدى : ٢٥٧ • معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ١٩٧١ م •
- ٤ - النقاظ : ٢ : ٦٣٩ وما بعدها •
- ٥ - تاريخ الطبري : ٣ : ١٦٦ وما بعدها • مكتبة حياط ، بيروت •
- ٦ - القصائد السبع الطوال الجاهليات : ٤٣٣ وما بعدها • الطبعة الثانية ، دار المعارف ، مصر ، ١٣٨٢ هـ •
- ٧ - ديوان النابغة الذبياني : ق ٤٤ • تحقيق شكوي فيصل ، دار الفكر ، دمشق : ١٩٦٨ م •
- ٨ - ديوان المتنبي : ق ٤ • معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠ م •
- ٩ - المصدر نفسه : ق ١٢ •
- ١٠ - مختار الأغانى : ٨ : ٣٩٨ • لابن منظور • الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م •
- ١١ - الشعر والشعراء لابن قتيبة : ١ : ٣٣٧ وما بعدها • دار المعارف : مصر ، ١٩٦٦ م •
- ١٢ - ديوان شعر المثقب العبدى : ق ٣ •
- ١٣ - ديوان علقمة الفحل : ق ١ • دار الكتاب العربي ، حلب ، ١٩٧٠ م •
- ١٤ - الأغانى : ١٠ : ٣٥٠٠ وما بعدها • طبعة دار الشعب ، مصر ، ١٩٦٩ م •
- ١٥ - الحماسة للبحتري : ١١٤ • الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي ، بيروت : ١٩٦٧ • والبيت لجواس بن القمطر •
- ١٦ - الأغانى للقالي : ١ : ٩٧ وما بعدها • الطبعة الثالثة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٥٣ م • والأبيات لمركد الخضر ابن يثكف •
- ١٧ - الأغانى : ١٩ : ٦٨٣٤ •
- ١٨ - الأغانى : ٩ : ٣٢٢٣ وما بعدها •
- ١٩ - أغانى القالي : ١ : ٩١ وما بعدها •
- ٢٠ - العقد الفريد : ٢ : ٢٥٤ • لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م •
- ٢١ - الأغانى : ١٩ : ٦٦٤٣ • والنظر العقد الفريد : ٢ : ٢٤٣ •
- ٢٢ - العقد الفريد : ٢ : ٢٠ •
- ٢٣ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام : ١ : ٢١٦ • مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٩٧٤ م •
- ٢٤ - الكامل لابن الأثير : ٣ : ١٥٥ وما بعدها • الطبعة الثانية ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧ •
- ٢٥ - الأغانى : ٢١ : ٣٠٠ •

تحية إلى المهدي

رضا صافي

يا نبي القريض !

مجهل ضلت الرياح لديه — جنم الليل والسكون عليه
انكرته الحياة ، فافتش الموت — ذراه وحل بين يديه
ترهب الجن أن يكون لها داراً — وتغشى الليث تاوي اليه
زاده الليل رهبة وجلالا — ورمى الروح فوقه برديه
لاح في أفقه القمر — فجلا بعض ما استتر
فاذا فارس نمر — خاض في لبنة الظلم

* * *

أذهل البيد ما رأت وعرتها — حيرة الفر جتته بجديد
من أخو الليل ؟ صخرة حطها السيل فضلت ، أم كتلة من حديد !
حمل الريح همس تلك الفياقي — لفتى الليل ، فانبرى للنشيد
« أنا ترب الندى ورب القوافي — وسام العدى وغيظ العسود »
يعرف الليل من أنا — والظبي البيض والقنا
وقوافي هي المنى — رجعها أسمع الأصم

* * *

ومضى ذلك المدل على الدهر — بنفس تحار فيها الظنون
شاقها المجد فاشأبت اليه ، — ترتجيه ، فحيث كان تكون

أبداً تقطع البلاد بعزم كل صعب على شباه يهون
 همها المجد في الحياة ، والا كان خيراً من الحياة المنون
 ما على النفس معتب ليس كالمجد مطلب
 (هل من الموت مهرب ذل من عاش مهتضم)

★ ★ ★

هل درى لؤلؤ الأمير بتلك النفس لما ثوى الأسير بسجنه ؟
 لم تكن همه النبوة لكن لاح من أفقها الفغار لعينه
 بغية زانها الطموح وأغرته لهاة تشدو بساحر لعنه
 أيهذا الأمير (رفقا بعمان سبقت نفسه طراوة سنه
 حسبته ، انه صحا ورأى الحق فاستحى
 فغذ العهد مفصحا واحطم القيد ، لا تدم

★ ★ ★

أخلص المجد لابن حمدان ودا فحبا ملكه التعظيم الكمالا
 « شرف ينطح النجوم بروقيه وعز يقلقل الأجيالا »
 وفتى الشعر ، لو أراد لصاغ الأنجم الزهر مدحة ومقالا
 يسكب الشعر في فم الدهر لحننا (فاذا الدهر يتشد الأجيالا)
 ذهب الملك واندثر وانمحي العين والأثر
 غير عقد من الدرر لم يزل خالد النغم

★ ★ ★

عرف الملك قدر شاعره الفذ فاعلى ، دون الأنام ، مقامه
 ومضى شاعر الفخار يحلي الملك بالخالدات جيذا وهامه
 آفة المجد والنبوغ حسود أكل العقد قلبه وعظامه
 ألم الشاعر الأبى ، ونفس الحر تابى حتى رقيق الملامه
 ما على الضيم مصطبّر أنج بالنفس لا حذر
 لك في الأرض مستقر (ولمن ترك الندم)

★ ★ ★

صفق النيل للفتى ورد النيل
جن بالملك والثراء ، وما كان
(ان يكن شاعرا فبين حناياه
ايه كافور ؛ ضيعة ، واليك الشعر
قتل الحرص ، ما فعل
ادفع الياس بالنقل
وللمجد شوقه وحنيه
يلقى كافور لولا جنونه
فؤاد الملوك زاه جبينه
من كوثر الغلود معينه
ضن هذا وذاك ذل
قد تكون المنى أم

★ ★ ★

عزت السابحات ، ارم بها التيه ، فاما الردى واما النجم
أخلف الظن ما رجا عند كافور ، متى انجب الكرام الاماء ؟
بعض هذا الهجاء ، في نسل حواء نفوس يعز فيها الهجاء
ولم اللوم بعد ما كنت تدري ان شر الضلال ذاك اللقاء !
أشرق النور وانجلي غيب جمل الملا
وبدت كوفة العلى فاركز السمر في القمم

★ ★ ★

شعب بوان ! هل قدرت غريبا ساقه الجد والطموح لبابك
حن للشام في رباك ، ولولا شبح المجد ما سعى لرحابك
أكرم ابن العميد مثواه ، لكن بلوغ المنى وراء شعابك
ان ينل بغية فليس كمفناك مقام ، ولا ثرى كترابك
دعه يمضي لغايته سادرا في عمايته
لا تسئل عن نهايته فهو عن ذاك في صمم

★ ★ ★

أين يا طاوي القفار ؟ أما آن هدوء أو متعة بقرار ؟ ؟
بسم الدهر في حمى عضد الدولة ، فيم الجنوح للأسفار !
كيف خلفته وسحب عطاياه حبتك النوال ثر القطار ؟ ؟
شاقك الأهل أم دمتك المنايا حين جاد الزمان بالأوطار ؟

سبق الصارم العذل قد دعا هاتف الأجل
ويح للمرء ما أضل نام والدهر لم ينم

* * *

ذهب العقد ، غيلة ، بابي ملا الكون والزمان دويما
قارع الدهر والردى بفؤاد تاءم المجد والفخار صيبا
عزمة تترك الردى حائر اللب ونفس تطاولت للثريا
ولهاة في جرسها روعة الوحشي ولعن العلى وسكر الحميا
غنت المجد فانشئى راقصا رقصة الهننا
منشدا آية المنسى ناثرا راية العظم

* * *

جل ما ألهم النبي من الشعر وجلت ، على الزمان غفاته
منهل العزم والمكارم والعكمة والحق والعجا آياته
هتك العجب ، فالحياة جلاء ان ترمها فهذه نفثاته
(كل ما في الحياة كيد وظلم وصراع تناكرت غاياته)
أرهق الدهر بالذباب واصدع الصعب ، لا تهب
فالمنى حظ مين غلب ولمن أحجم العدم)

* * *

أكبر الدهر همة تائف العيش طري المهاد لذن الشفوف
لم يشقها سوى معاقرة المسوت وسفك الدما وسحق الصفوف
ما تغنت بغير لحن المعالي وقعته على صليل السيوف
(انما المجد فتكة تصرع السذل وضرب يقدر هام الحتوف)
(فاز بالمجد ساعد لم تلنه الرواعد
انما الموت واحد فاقض في ساحة الكرم)

* * *

يا نبى القريض ! لله نفس لم يشنها الغنا ، وزان الاباء
قدرت ذاتها ، فعفت عن المين اباء ، ولم يفتها الوفاء
ما قواف بعثتها يوم منعى خولة المجد ، ما بكأ ما رثاء ؟ (١)

يشهد الحق ما صدقت عن العهد ، ولا أخلق الوداد الجفاء
 همس الغصم بالبخل ، ليت من قالها عقل
 انما المسال للأمل سبب كالظبي الغدوم)

★ ★ ★

قم فتى المجد ، لا يضرك شان أنكر الشمس أو رأى الرشد غيا
 قم فتى المجد ، بعدما كرت الألف ، - تجد مجدك الرفيع نديا
 عقد الغلد حوله هالة اقصر عنها الزمان وهنا وعينا
 يلوح الناس ، في سناها عروشا دانت الكون والزمان مليا
 أنت احييت ذكرها أنت خللت فكرها
 كم طوى الدهر غيرها فتلاست مع الرمم

★ ★ ★

قم فتى المجد ، غننا آية الحزم قبض النفوس أمست حيارى (٢)
 فل صرف الزمان ما كان صلتا من قواها ، وبلبل الأفكار
 يا لنا الله ، قد ضللتنا فبتنا نحسب المجد قينة وعقارا
 يطبينا اليلان حتى كانا قد غدونا ، واخجلناه ، عذارى
 حسنا ، فتية العرب ما دهانا من النوب
 نحن من أسرة الشهب كيف نعط للرغم ؟ !

★ ★ ★

يا شباب الديار ! قد تلهب الذكرى أبيتا ، ولا تهز ذليلا
 عظة يا شباب ، ان أبا الطيب قد سن للطموح سبيلا
 عشق المجد يافعا وتسامى للنبوات كي يبيل غليلا
 أين منا دم الشباب اذا لم نبتغ الشمس مسرعا ومقيلا ؟ !
 لا وري زند من سكن للوني وارتضى الوسن
 انما المجد مرتها بالمواضي من الهمم

حمص : رضا صافي

ملاحظة :

الآبيات التي بين مزدوجين « » هي للمتنبي بنقلها : والتي بين قوسين () له بعمانيها .
 ١ - حولة : هي أخت سيف الدولة ، توفيت سنة ٣٥٣ هـ ، فرثها أبو الطيب بتصيد من رواحه تم عن وفاته لسيف الدولة على الرغم من انقطاعه عنه .

□ من ذاكرة التاريخ :

رسالتان متبادلتان

بين موسى بن نصير وطارق بن زياد

نذير الحسامي

تأثر الفاتح العربي موسى بن نصير المولود في سنة ١٩ هـ / ٦٤٠ م بمأثر القائد العربي العظيم خالد بن الوليد في وقائمه وانتصاراته في الاسلام . فكان يستمع وهو صبي الى ما كان يرويّه والده نصير عن بطولات خالد وعبقريته في فنون القيادة العسكرية وتدبير الخطط وكسب الممارك فيطمح الى أن يكون له شأن في الفتوح اذا شب وأن يحدث فيها حدثاً كابن الوليد . وترعرع موسى في وسط عربي اسلامي تعبق أجواؤه بأحداث الفتوحات والبطولات والأخلاق العربية الاسلامية الأصيلة من جرأة في الحق وصراحة في الرأي ووفاء في السؤلام .

وقد ابتدأ طريقه الى فتوحاته في الشمال الافريقي وأسبانيا باتصاله بوالسي مصر عبدالمزيز بن مروان الذي ضمه اليه وهياله الفرص للانطلاق بتلك الفتوحات ، وبذلك انتقلت الى موسى بن نصير راية الجهاد في شمال افريقيا وما يليها من قادة الفتوح الذين كانوا قبله وعلى رأسهم عقبة بن نافع وحسان بن النعمان . وتم لموسى اقامة حكم اسلامي عربي متين الأساس مدعوم بحسن الادارة والسياسة واهتمام العدل ونشر الاخاء بين جميع العناصر . وقد استعمان في الفتح والحكم بنخبة من القادة المحنكين في الحرب والسياسة، عرباً وغير عرب وكان على مقدمتهم طارق بن زياد الذي خوله موسى سلطات عسكرية وادارية مطلقة وهو من البربر المسلمين المتفانين في نشر راية الاسلام .

و (الرسالتان) بين موسى بن نصير وطارق بن زياد ، موضوع قصائد هذه المطولة، تتناولان أحداثاً بالغة الأثر والنتائج والمبرة في التاريخ العربي للفتح الاسلامي في ركن من أهم أركان العالم يمتد غرب البحر الأبيض المتوسط .

فموسى بن نصير يتوجه برسالته الى طارق بن زياد مثنياً على شجاعته وبسالته فيما تم على يديه من الفتوح ، بعد أن كان توجه بالعتب والتوبيخ لطارق الذي توغل في زخم

انتصاراته ففتح (طليطلة) في اسبانيا وامتد الى ما وراءها خلافا لبلاغ موسى اليه بالا
يتجاوز طليطلة تجنباً لمحدور التفاف المد وعليه وتفادياً لأن يقع فيما وقع فيه قبله عقبه
ابن نافع . فكان موسى بهذه الرسالة يجسد لنفسه في نفس طارق الذي يقدره تمليل المواقف
ذاك منه الذي اهتفى به وجه الصالح المصالح للفتح والاستجابة لرغبة الخليفة الأموي في
دمشق . وكأنه من خلال ثنائه على طارق يثني على المثل العليا في أخلاق القائد المؤمن
وفي أهداف الفتح العظيم كما أنه يجزل للقائد المنتصر بالشأن تشجيعاً له على المضى قدماً .
علماً بأن موسى كان سارع الى طارق في طليطلة منجداً معزراً له بجيش جديد ثم استأنفا معاً
زحفهما شمالاً . وكذلك فعل برحلة العودة الى دمشق إذ حرص على أن يسير معه طارق
ليطلع المشرقين على ما قام به أبطال المغرب في سبيل رفع اللواء الاسلامي .

وفي الرسالة التي يجيب بها طارق على رسالة قائده يبرز وجه الاخلاص والتفاني في
خدمة ما تدعوه اليه الدعوة الجديدة من بذل وتضحية وإيمان ، كما يبرز الشعور بالاحاء
والحب الذي ربط بين الجندي وقائده في غرض نبيل مشترك بينهما ، فضلاً عن التقدير
والاحترام من قائد معارك مظفر كطارق لقائده الأعلى موسى الذي خطط لكل تلك المعارك
وأعطاهما من خبرته وفنه وبعد نظره الكثير . ويحدثنا التاريخ عن طارق بأنه كان يشيد
في فتوحه باسم قائده الأعلى موسى ويذكر أنه يسير تحت لواء أميره الذي يعمل أيضاً
تحت لواء أمير له هو الخليفة .

وهكذا يسهب طارق في رسالته الى موسى بالتنويه بمآثر قائده العظيم ويذكر بأحاديثه
وصاياه ، ذلك القائد الغد الذي « ما هزمت له راية قط ولا فُض له جمع ولا نكَب
المسلمون معه نكبة منذ اقتحم الأرمين الى أن شارف الثمانين » كما تحدث بذلك عن نفسه
للخليفة سليمان بن عبد الملك . وكانه يتمثل في ذلك بأستاذه وملهمه فن الحرب والانتصار
البطل خالد بن الوليد سيف الله المسلول الذي لم يفقد على هزيمة قط .

نذير

★ ★ ★

□ رسالة موسى لطارق :

يا أخي ، والاخاء عقد لواءينا ، أنام بالمكرمات كداني ؟
أين ألقاك في زحوفك بل أين على كل زاحف تلقاني ؟
سألت ضمير الجياد : من الغاوي ؟ أمضي ثباتاً بالف جنان ؟
ومن الفارس الذي صهوات الموت كانت له مطايا أمانني ؟
إيه يا (طارق) الملا يا علقاباً مغريباً طلق المدى والعنان
عمرك الله يا سليل الأشداء من الماجدين والفرسان
المناجيد لوحت منهم الشمس جباهاً الى السماء روانني

والميامين في شموخ جبال رضموا كبرياءها في المغاني
 طاولوها : جنحاً يصك الذرا الشم وجنحاً يفيض للوديان
 عائق (الأملس) الدجي لياليهم وراح البهران يمتنعان (١)
 في الرزايا تعارفاً والمنايا فهما : أول يمور وثاني
 عمرك الله يا ربيب البطولات سقته من ضرعها بلبان
 جمعتنا أرومتان من البأس حكاياهما حكايا الزمان
 ورعنا على الشدائد صحراوان حنّت رؤاهما للتداني (٢)
 الرمال التي تلهّب في (البطحاء) أخت الرمال في (تطوان)
 جردتني سيفاً فلما التقينا بضحانا صاح الدجي : سيفان
 في هوى المجد ما عبرنا من الهول اقتعماً وفي هدى الرحمان
 عسكر النصر عن شمائلنا غنى لجند الردى عن الأيمان
 وحّد الحق منتعنا ونادت ، في الليالي، الدنيا: هما المشرقان
 زحف المنفوان دون مرامينا لله زحفه بالأمان
 نتعدى الهضاب في الزحف ألا تتنحى فتنتطوي في ثواني
 ولو الراسيات في وجهنا قامت لدكت على سدى المنفوان
 مبتدانا ومنتهاننا مع الحق فيا صاحباً كريم المجاني
 برقت بالمنى ظبي المغرب الأقصى على لمح مشرق أرجواني
 المروءات من شمائلنا الغر وعزّت شمائل القرآن
 أيها (الطارق) الأبى أما كنت على البني طارق العدثان ؟
 (لؤذريق) أدري بطعنك الشقراء تدمي من أشقر طمّان (٣)
 مال لما مالت عليه سراياك فطاحت رؤاه بالميلان
 فاجر في هواء جرعتك الكأس فذاق الهوى بعد اليماني

★ ★ ★

يا صفياء سقيته حنظل المتب ولكن طو الحديث سقاني (٤)
 صبّ بشري فتوحه في جعيمي فتندت ببردها نيراني
 خشعت غضبتي على الأسد المقدام لما بفاره حياني
 نبأ الظافر المظفر في الساح رمى جمرتني وبلى جناني
 كل قلبي له ، لو ثبته ، كان وإن رعته بنصف لسانني (٥)
 ما شئت الفتى الذي في سبيل الله والمجد في يديه عصاني

أليستى ليث الشرى يمسح الغاب ويجلو ذئابه شنانى ؟
 فى ضلوهى اللظى تفجر هل توثق كفى دون اللظى شريانى ؟
 أنت هذا الفتى المؤزر فى ركب المعالى وفى خطا الركبان
 طرّزت جانحيك حُمر الجراحات تمرّى منهّن كل جبان
 وتعلّى الجفنان من رهج الحرب بكحل يا حليلة الشجران
 شرف السيف أن يثلّم بالضرب ويكسى من الأمادي بقانى

★ ★ ★

أيها الناصر الميادين تطويهن فى النشر معجلا غير وانى
 أي أخا الكرم هل يفر بك الميدان أم قد فرت بالميدان ؟
 لم تدع للمدو شوط رهان هل تبقى له ثرى لرهان ؟
 كلما هزنى اشتياقي للتيك أجاب البشير : دمنى وشانى ا
 أنا التياك كل يوم يتهللى وبالفوز فى غد تلقانى
 كلما قلت : أين ؟ قال لي الفتح : الى فك كل عبد وعانى
 والى فض كل ليل على الأرض بسيف صليله نورانى
 بل الى غزوة تمجد اسم الله يعلو فى عالم شيطانى
 فاسر بالحق لا نأى الصبح يا (طارق) انا على السرى أخوان
 لك منى يد تشد يدا منى فعيث اتجهت كان مكانى
 ليس تنأى عنا المجرة اما وصلتها بالفتح منا يدان
 نحن سهران قوسنا واحد يرمى ولم ينشب به قوسان
 كل كسر منيت فيه وتمنى لكلينا يوم الردى كسران
 علم الله لم أخفك على البعد ولكن أشفقت ألا ترانى
 لم أنهنك عن (طليطلة) الأمجاد ضئاً بكل سبق زهانى (٦)
 غير أنى ضننت بالنسر أن يشرّد عني ورام تلك الرعمان (٧)
 لم يزل جرحنا (بعقة) يدمى أليدى قلوبنا جرحان ؟ (٨)
 خفت أن تكبو الخيول على الجري ورام الظلام فى معممان
 أو تكلّ الظبى ضرباً وان كانت على من طفى ظبي عربان (٩)
 خفت أن تنحر الأضاحى وعيد النحر يشكو فينا قوات الأوان
 وتكلفنت أن أطيع أولي الأمر ورام الحدود فيما أتانى (١٠)
 أنت عذري فلا عليك ، بما أسلفت ، منى ومن بنى مروان
 صدقت لىك حسبة الذود والمجد وأحدوة الوضى والطمان
 مزهز الحد للفرنج ورام الصرح يحى العاتى ويخفى الشانى (١١)

والمالي لا يمكن حتى الباغسي بسيفي وأفضحن الزانسي
وسامشي الى دمشق على أنقاض روما ٠٠٠ والويل للرومان (١٢)
وسنزهو أنا وأنت لواءين على الحق لا على البهتان
يتكنى (الوليد) فخراً بما حزنا ، ودار الجهاد في مهرجان (١٣)

★ ★ ★

لك يا (طارق) عندي ما تشاء
مجدك الوضوء مجدي والعلاء
نحن سيفان بغمد في البلاء

★ ★ ★

في سبيل الله كنا أغلبين
ضمننا الحق هسرنا أخوين
نلتقي حداً ومتناً صارمين

★ ★ ★

لم نخف ويلاً وولياً في بريق
هل يغاف البحر سيلاً في طريق ؟
نحن أحمى الناس خيلاً يوم ضيق

★ ★ ★

في تنيئات المآزق والسفوح
خافق يهفو لغافق ويروح
كلنا (موسى) و (طارق) في الفتوح

□ رسالة طارق لموسى :

يا أميري يا ساحر القول بيئت فنم البيان نعم المقال
الخطاب الذي كتبت فأطنت منار به المشار يقال
ودليل يهدي البطولات ما عاشت وما عاش خلفها أبطال
ويبرز النهى ويذكى الرجولات اذا صاح : أين أين الرجال ؟
كنت في كفك الحسام الذي شئت فلا غادر ولا غتال
يا أمير الصبحين حداً وتبياناً أمن ضوء موكبيك يقال ؟
أنا جنديك الأمين توسمت زئيري فجسامك الرئيسال

ما المحيط اللجي في دفقة الايمان ؟ ما الرمل ما الفلا ، ما الجبال ؟
 أنا فيمن زادوا علواً بغلياك وفي سابتات طولك طالوا
 في دروب الجهاد وسُمت آفاقي فما ضاق عن مداي مجال
 الضفير الذي عقدت ، بما جدت على هامتي ، عللاً لا يزال
 في الليالي رفعت قدري بما سطررت ٠٠٠ لولاك هل جلاني قتال ؟
 يا حميصاً تخيرتني أمانيه ليوم تكبو به الأجمال (١٤)
 جثمت فوق صدره من دجى الطاغوت سحب من السواد ثقال
 سأل البأس فيه : أين أخو الزحف ؟ وهل مثل بأسنا سأل ؟
 خطفتني رسالة الله والاسلام فيه ، فكل ليلي اشتغال
 فتشمرت مثلما شام لي الحق وهمت تصيح بي الأجيال
 ألف لبّيك يا ندام السماوات ولنذا الأهادي الزلزال
 صُنعوا في وقائع دُكت الأسوار فيها ودقت الأقفال
 راية المصطفى يكبر فيها (خالد) والأشواص الأشبال
 يا جنود الايمان زحفاً على الأي ففي كل أية تصهال
 وعلى كل نقلة من معانيها ارتحال مع الهدى وانتقال
 طهروا الأرض باللفظي ٠٠ خُمت الأرض وطافت برجسها الأوحال
 واغسلوها من جاهليات أوطان رموز التقوى بهما الجهال
 وأغيثوا الانسان شدت وسدت بيديه وقلبه الأغلال
 واستردوه من صغار حياه كالها بالأسى له كيال
 وثني يفتال حرية الناس ، اذا كالهم ، بأن يكتالوا
 والضلالات بين كر وفر صنم يعتلي وفأس تطال
 لم يمت في مدى الزمان (أبو جهل) ولا فارق الأذان (بلال) ١

★ ★ ★

يا أمير الجهاد يا (ابن نصير) والرسالات وثبة ونزال
 الشروق الجديد، هل علينا بك في المشرقين منه هلال
 أنت حُملت ما ينوم به الشجمان والسيد الفتى حمال
 جُمع الرأي والمضاء بشوبيك ١٠٠ (ابن الوليد) عنك يقال ؟
 خلعة طوعت لدعوتك الفولاذ ما الرمح وحده ما النصال ؟ (١٥)
 ما عصاك المستكبرون يساقيهم على اللين من نذاك خلال
 وسواء علّمت بالخلق أو أفعمت بالحق هل كفاك فال ؟
 جثت من مشرق السنا لرواينا فدان الملوك والأقيال (١٦)

بيد تزرع الصغور فتفتن اخضراراً وتورق الآمال
وبآخرى تستنطق السيف ان أعيا على النطق جلمد ورمال

★ ★ ★

يا وريث الأجداد من أهل بدر سيقول التاريخ : صلت وصالوا
هل شأوت الأبرار من آلك الصيد ؟ وهل أنت أنت الا الآل ؟ (١٧)
ايه يا با ذر الحضارة في دنيا جفتها من البذور الغلال
أنت ليث الوغى وغيث المغاني أخصب العل فيك والترحال
كيف أطلعت من مغاربنا في الليل شمساً بكونها الأصال ؟
تغرب النيرات في غير دنياها فادبار ضوئها اقبال
وحدثت عصبة السيوف على التوحيد فالمعز في رؤاها محال

★ ★ ★

ايه يا كاسر برجي بعد نيري
الوغى يلهب جرحي وسعيري
خلنسي آت بصبحي يا أميري

★ ★ ★

هات من شريك ميلا وانطلق بي
لن أريك المستعلا دون دربي
حسبي الفتح دليلا والتأسي

★ ★ ★

يا شجاعا لشجاع كن معيني
خلنسي اضرب بباعي ويقىني
انا أحرقت شراعي وسفيني (١٨)
قلدي في كبريائي باقتحامي
انا قيادت ورائي بامامي (١٩)
وتقربت لنائسي من مرامي

★ ★ ★

رائد المكرمات ، عفوك يا موسى ، اذا لجج بي اللظى في جناحي
 أنا في نارك الحميمة أهدو وباطيها أعطر راحي
 جاء نصر الله المؤزر يحدونا المد الجراح مركب ساح
 أنت أدري بما يبته النذر ورام الهضاب خلف البطاح
 المدا اليوم من حطام ولكن في غد من أسنة ورماح
 ربما أرثوا الصراع صليبياً وشدوا له متون الرياح (٢٠)
 كفروا بالصليب فهو شعار لتقي لا تمتد واباحي
 يا أميري يا فاتحاً بهدى الفرقان أكرم بالهدي والمفتاح
 أنا فيما عزمت ريش خوافيك وإن شئت جنح حتف متاح
 أطلقت هزة المضاء أمانيك فأطلق مع الغيول سراحي
 وتقم بي المهالك في الحق وشقق برد الدجي عن صباحي
 نعم ما كان من أبائك وعرا في دجي وعمر على المجتاح
 الكمين الذي (بمقبة) أودى لاذ من خوفه بكل وشاح (٢١)
 فاخترق شاق الرواسي من الجدر وثب فوق مارد منزاح (٢٢)
 وأنا والرجال شم المرائين على الجانبين شهب الأضاحي
 وأنا والغيول حيث تلفتنا جنود في فيلق (الجراح) (٢٣)

مركز تحقيق * كافي * علوم * أدبي

□ الحديث عن الغيل :

يا أميراً بيومه فرح النصر تهلل في ذكرة الأفراح
 ما نسينا يوماً حديث فتى الشام ٠٠٠٠ وأحب بنشره الفراح
 ما نسينا ذكر الوقائع غراً من فتى كان غرة للكفاح
 تلتقي (القبروان) عندك يا موسى و (شام) الهوى يعرف الأفاقي (٢٤)
 ما ذمناك في المفاخر تشدو بسجايا السلاح يوم السلاح
 ما ذمنا عن المعالي وأهليها حكايها نجم الملا اللماح
 ومن الغيل عدة الحرب والضرب ٠٠٠ وناهيك بالوفا والسماح
 جيرة الحي شيمة وإباء وانتقام اذا لحام الملاحي
 غضبت في لجأها فتنرت كرمًا في صهيلها والجماح
 عضت اللحم واتشتت تغبط الأرض وترغي بكبرياء الجراح
 « يا رفاقي لا تلجموا الخيل يوماً في غدو الى الوغى ورواح »

« لا تبجوا ظهورها للرعايد لئلا تكبو بظهور مباح »
« ودعوها بفيظها تشمل الحمى ، على الكبر ، في حمى مستباح »
« باركوها مجاس العز سقياها ٠٠٠ وفطنت مجالس الأقداح »
« خيلكم خيلكم نمتها المروءات عرابا ما دنست بسفاح »
حكمة يبريصة يفصح الميدان عنها بالبارقات الفصاح
قولة منك يا أمير عليها كل غاوي يصحو وأين الصاحي ؟

* * *

خاضت الليل غمارا في المعالي
تقدح الصبح شرارا والليالي
توجت بالدم غمارا في المجالي

* * *

صفق المجد وسبح لرؤاها
كيف خيل العرب تكبح عن مداها ؟
ويحكم بل كيف تدببح في علاها ؟ ؟

* * *

وصمة أن تظمنوها في الجوانح
والردي أن تجعلوها في الذبائح
أبواها وأخوها كل فاتح
هي خيل الله تسال شرب ماء
جردها الوهاج مشعل للقداء
فاغيثوها بسلسل من إباء

هل ستقتل ؟ ؟

ليس تقتل

ليس تقتل ...

دمشق ١٩٨٣/١٢/٥

نذير الحسامي

□ الهوامش :

- ١ - البهران : هما السكان الأشداء في شموخ المغرب الأقصى مع البحر الأطلسي .
 - ٢ - الصحراء العربية التي زحف منها الفاتحون العرب ابتداءً وصحراء المغرب وقد انطبع أهلها بطابع متشابه في لباس والعادات والأخلاق .
 - ٣ - عرف طارق بن زياد بأنه كان طويلًا أحمر الشعر ، وفي رواية أن (لوذيق) ملك القوط في إسبانيا قتل على يد مروان بن موسى بن نصير في أثناء زحف موسى شمالًا للقاء طارق ونجدته في طليطلة .
 - ٤ - إشارة إلى ما سبق من لوم وإذالة صدرًا عن موسى بحق طارق لمخالفته أمره في التوغل في الفتح إلى طليطلة وما بعدها للأسباب البينة في المقدمة .
 - ٥ - إشارة إلى أن موسى كان في لومه لطارق يغمر له من الحب والاعجاب أكثر مما يبدي من الحنق عليه .
 - ٦ - إشارة إلى ما كان يشعر به موسى من الزهو بانتصارات طارق لأنها مضافة إلى الفتح الإسلامي وإلى تطهيره وتدبيره .
 - ٧ - إشارة إلى ما قصده موسى من تجنب طارق وجيشه الامتداد إلى ما وراء الحواجز الجبلية المترتبة وعلى رأسها جبال البرانس (البيرنيه) .
 - ٨ - إشارة إلى الفاتح العربي القائد الشجاع علي بن نافع الذي انطلق بجيشه حتى بلغ شاطئ المحيط الأطلسي مجاهدًا في سبيل الله . وقد استطاع العدو أن يلتفت عليه التفتًا غادرًا بعد أن بدأت خطوط فتوحه فاستشهد وحسره الفتح .
 - ٩ - إشارة إلى فترة وردت في خطبة طارق المشهورة بجنده في فائدة معركة مع القوط وهي : ... وقد انتخبكم الوليد ابن عبد الملك من الأبطال ديارنا ...
 - ١٠ - إشارة إلى ما كان ورد لموسى من أوامر الخليفة بدمشق أن طلب التحوط لجند المسلمين في الفتوح ممن المخاطر .
 - ١١ - إشارة إلى الفرجة من القاطنين في الشمال من جبال البرانس .
 - ١٢ - سؤل موسى طموحه أن يأتي إلى الشام من طريق القسطنطينية مختصرًا جنوب أوروبا . وقد نوه بذلك المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون مثنيًا على النتائج التي كان يمكن أن تظف لمارها البلدان المفتوحة المارقة في لزام تصور الجبل والعبودية
 - ١٣ - دار الخلافة بدمشق وكانت متهتة للاحتفال باستقبال الأبطال اللطافين .
 - ١٤ - إشارة إلى خطة موسى بفتح (شبه جزيرة إيبيريا) إسبانيا .
 - ١٥ - إشارة إلى ما كان يتحلى به موسى من حسن الرأي والتدبير والحكمة في سياسة البلاد المفتوحة ومعاملة الأهليين .
 - ١٦ - إشارة إلى خضوع الكبراء والأمراء من سكان المغرب العربي الذين دألوا بالطاعة والولاء للدين الجديد .
- ويروي التاريخ أن موسى بن نصير يوم عاد إلى دمشق عاد بهوكب حافل سار فيه الأشراف من قريش والأصناف والعرب الذين ساهموا في فتح المغرب كما هم لفرا من كبار رجال البربر ولفرا آخرين من كبار رجال الدولة القوط ، وذلك إشارة من موسى بمائر الفتح الإسلامي ليشهدها الخليفة الوليد بن عبد الملك عنوان عزة وغلبة .

١٧ - اشتهر موسى بروايته للحديث النبوي عن الصحابي تميم الداري ، وبلغ درجة عالية في العلم والرواية لأحاديث الرسول الكريم حتى صار مصدراً ينقل عنه نفر من التابعين تلك الأحاديث . وقد قال بعض العلماء يصنفه :
ان موسى بن نصير كان عالماً شجاعاً كريماً تلقياً الى الله تعالى » .

١٨ - اشارة الى ما قام به طارق من احراق للسفن بعد وثوبه بجنده الى البر الاسباني حفزاً للهمم ودفعاً للتفاني في سبيل النصر .

١٩ - اشارة الى المعنى الوارد في خطبة طارق (البحر من ورائكم والمدو امامكم ..)

٢٠ - اشارة الى مشاركة طارق لقائده موسى في الرأي حول ما يجب اعداده للمدو (الفرنجة) المتربصين بالمسلمين المقاتلين من اسباب الحيلة والقوة كيلا يباغتوهم بالندر والمدوان وراء شعار من (الدين) لأسباب لا تمت الى جوهر الدين ، كما تم فيما بعد في الحصور التالية في حملات هؤلاء الفرنجة في الحروب الصليبية المعروفة .

٢١ - اشارة الى ما صح لدى الفاتح العربي من انتفاء الطغرى الوقوع في كمين كالدني وقع فيه من قبل عقبة بن نافع وذلك بعد ان اطلعت اسباب الحيلة والحذر .

٢٢ - يقصد بالمدو جبل (البرانس) الشاهق الذي كان حاجزاً طبيعياً قائماً في وجه الزحف العربي نحو الشمال .

٢٣ - البطل القائد أوهبيدة بن الجراح .

٢٤ - اشارة الى مركز مدينة (القيروان) التي بناها عقبة سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م في نفس موسى وقد حولها هذا الأخير الى قاعدة مركزية في شمال أفريقيا تزود المسلمين في اسبانيا بمستلزمات الفتح من عتاد وعدد ..



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

★ ★ ★

مائة شاعر ملك

المعتمد بن عباد

عيسى فتوح

ما ان وطئت قدمي أرض اشبيلية صيف عام ١٩٨٠ ، ولاحت لي من كذب أبراج القصر العربي وبرج الذهب ، ومثذنة « الخير الدا » الشامخة بمنفوان الى السماء ، وتهادت أمامي أمواج نهر « الوادي الكبير » ، حتى قفزت الى ذاكرتي مائة شاعرها وملوكها المعتمد بن عباد الذي حكم بها ردها من الزمن ، وأقام « البازي الأشهب » رئيساً لحرسه - وكان هذا مغواراً مخوفاً - واستسلم بعد أن ملك الى حياة اللهو والعبث والمجون .

عاشت اشبيلية في عهد ملوك الطوائف تحت حكم بني عباد الذين أعقبوا بني جهور ، وكان أول من تولى الحكم منهم اسماعيل بن عباد اللخمي الذي اختاره أهل اشبيلية بالاجماع لحصافة عقله ، وعلو همته ، وحسن تدبيره ، ثم خلفه ابنه المعتضد فسار على نهج أبيه في الإصلاح ، ونشر العدل ، ولكنه استبد وحده في الأمور ، وكان صارماً ، قاسياً ، شديد الدهاء ، نكل بوزرائه واحداً بعد الآخر ، فمنهم من أماته صبراً ، ومنهم من أماته خمولا وفقراً ، ومنهم من شرده ونفاه عن البلاد ، وظل كذلك حتى توفي عام ٤٦٤ هـ .

وقام بالأمر بعده على اشبيلية ابنه أبو القاسم المعتمد بن عباد الذي كانت حياته كراماً وأدباً وملهاة انتهت بمأساة مفعمة ، كأكثر الملوك والنبلاء الذين ينغمسون في المجون ، ويفرقون في الشرف والتميم الى أذانهم دون أن يحصنوا ملكهم بما يحتاج من قوة ومن اعداد واحكام .

تولى الملك عام ٤٦٤ هـ وعمره سبع وثلاثون سنة ، فجمع حوله الأدباء والشعراء ، وراح يوزع عليهم الهبات ، ويفدق المطاعم السخية ، فاجتمع له منهم ما لم يجتمع للملك قبله من ملوك الأندلس ، وكان هو نفسه شاعراً مجيداً ، فآلى على نفسه ألا يستوزر وزيراً الا اذا كان أديباً شاعراً ، حسن الأدوات ، ولذلك استوزر ابن زيدون ، فاستطاع

بمساعده ان يخضع قرطبة لسلطانه ، ويخلع عن عرشها ابن جهور . كذلك استوزر ابن
عمار ، وهو أحد الشعراء المجيدين ، فصادقه وجعله من خاصة أسفيائه . وكان من جملة
شعرائه أيضاً ابن وهبون المرسى ، قربه لجودة شعره ، وبعد أن سمع قوله :

قل الوفاء فما تلقاه في أحد ولا يمر لمخلوق على بال
وصار عندهم عنقاء مغربة أو مثل ماحدثوا عن ألف مثقال

كان ابن عباد شاعراً رقيق الشعر، أنيس المجلس، يحب الشعراء ويرعاهم . نظم الشعر
في غرامياته وفروسيته وحروبه ، وبعد مأساته التي جاءت على يد يوسف بن تاشفين ،
أمير المرابطين في المغرب ، ومن جيد قوله :

علل فؤادك قد أبلّ عليل واغنم حياتك فالبقاء قليل
لو أن عمرك ألف عام كامل ما كان حقاً أن يقال طويل
أكذا يقود بك الأسى نحو الردى والعود عود والشتمول شتمول
لا يستبيح انهم نفسك عنوة والكأس سيف في يديك صقيـل
بالعقل تزدهم الهموم على الحشا فالعقل عندي أن تزول عقول

وبينما هو يوماً في قبة له يكتب أو يطالع ، وعنده بعض كرائمه ، دخلت عليه الشمس
من بعض الكوى الكائنة فيها ، فقامت جارية دونه تستره من الشمس فقال :

قامت لتعجب ضوء الشمس قامتها عن ناظري، حُجبت عن ناظر الغير
علما لعمرك منها أنها قمر هل تعجب الشمس الا غرة القمر؟
وكانت جارية من كرائمه قائمة على رأسه تسقيه ، والكأس في يدها ، اذ لمع البرق ،
فارتاعت فقال :

ريعت من البرق وفي كفها برق من القهوة لماع
ياليت شعري وهي شمس الضحى كيف من الأنوار ترتاع ؟

كان أبناء الممتضد كلهم شعراء ، وخاصة الراضي الرقيق صاحب « رندة » ، لكن
المتمتد - كما يقول المستشرق الاسباني اميليو غارسيا غومس - بذمهم جميعاً ، وفاق
كل معاصريه في ذلك المضمار ، لأنه كان يمثل الشعر من ثلاثة وجوه : أولها أنه كان ينظم
شعراً يثير الإعجاب ، وثانيها أن حياته نفسها كانت شعراً حياً ، وثالثها أنه كان راعي شعراء
الأندلس أجمعين ، بل شعراء الغرب الاسلامي كله ، فالى بلاطه لجأ شعراء أفريقية وصقلية
عندما غزا النورمان بلادهم واستولوا على بعضها وتهددوا الباقي .

كانت حياة المعتمد عجيبة حقاً ، منذ أن كان أميراً وعاملاً لأبيه على « شلب »
وحاكماً على إقليم الجوف البرتغالي كله ، وهناك طابت له الأيام في صحبة صديقه الحميم
أبي بكر بن عمار الذي عاد فحقد عليه ، ثم غدر به بعد أن استورزه ، لأنه قال :

مما يزهدني في أرض أندلس أسماء معتضد فيها ومعتمد
القاب مملكه في غير موضعها دلهر يحكي انتفاحا صولة الأسد

عندما اعتلى المعتمد عرش أبيه ، تلالات الأنوار في صفحة الوادي الكبير ، وفاضت
بالموسيقى جوانب قصوره البيضاء ، ثم تزوج من جارية تدعى « الريمكية » استطاعت أن
تجيز شطر بيت ارتجله ، وكان قد سال صاحبه ابن عمار ليجيزه ، فارتج عليه ، فأجازته هي
على البديهة ، وهي تغسل في النهر ، على مقربة من « فحس الفضة » . وعندما جمعت
بها إحدى نزواتها ، فتمنت لو سارت في الطين برجليها ، نشر لها الكافور والعنبر على
الحصباء ، وصنع لها منهما طيناً ، ويقال إنها هي التي أغرت المعتمد بقتل ابن عمار لما
هجاه بقصيدة ذررها فيها بقوله :

تغيرتها من بنات الهجان ريمكية ما تساوي عقلا
فجأت بكل قصير العذار لثيم النجارين : عما وخلا
قصار القنود ولكنهم أقاموا عليها قرونا طولا

★ ★ ★

بدأت مأساة المعتمد عندما هاجم ألفونسو السادس ملك قشتالة مدينة اشبيلية ، وكاد
يستولي عليها ، فاستجد المعتمد بيوسف بن تاشفين أمير المرابطين في المغرب ، فاجتاز
البحر على رأس جيش جرار ، ودحر ألفونسو في معركة « الزلاقة » التي انتصر فيها انتصاراً
ساحقاً عام ٤٧٩ هـ ١٠٨٦ م ، ثم عاد ابن تاشفين بجيشه الى المغرب ، تاركاً المعتمد في
اشبيلية يوالي حياة الترف والبذخ واللهو والمجون .

لكن ابن تاشفين عاد بعد سنتين الى الأندلس واستولى عليها كلها ، وأنهى دولة بني
عباد لازالة دول الطوائف بعد أن استشرى فسادها وتهاونها ، وأخذ المعتمد أسيراً مع
أمرته وأرسله مكبلاً بالقيود الى طنجة ، ثم الى مراکش ، فسجن « أغصان » عند سفوح
جبال الأطلس ، حيث راح هناك يسترجع صور قصوره الاشبيلية ، وما كان يزيناها من
شجر الزيتون ، مترجماً بشعره كل لحظة من حياته السالفة ، ونادياً حظه حتى وافاه أجله
عام ٤٨٨ هـ ، في دور اتخذت له من الطين تحت أغصان النخيل ، بعد أن حكم عشرين عاماً .

ولم يكتف ابن تاشفين بأسره وأذلاله ، بل قتل جميع أبنائه الذكور ، وأذل زوجته
وبناته ، فصرن يغزلن للناس من أجل لقمة العيش . يقول وقد جاءه الميّد وهو في ذل
الأمر :

في ما مضى كنت بالأعياد مسرورا فساءك العيد في أغمات مأسورا
تري بناتيك في الأطنام جانعة يغزلن للناس لا يملكن قيطمرا
قد كان دهرك أن تآمره ممثلا فردك الدهر منهيا ومأمورا

كما صار يشتهي الموت في أواخر أيامه ، ويفضله على حياة الذل والأسر والقهر ،
فكيف يرغب في العيش من يرى بناته عاريات حافيات الأقدام ، بعد أن كن يرفلن بالحرير
والدمقس ؟ :

دعا لي بالبقاء وكيف يهوى أسير أن يطول به البقاء ؟
ليس الموت أروح من حياة يطول على الأسير بها الشقاء ؟
أرغب أن أعيش أرى بناتي عواري ، قد أضر بها العفاء ؟

تعد القصائد التي قالها المتمد بن عباد في مناه ، وهو في « أغمات » ، وصور فيها
مرارات السجن وآلام النفي والتي يذكرنا فيها بروميات أبي فراس الحمداني ، من
روائع الشعر العالمي ، فلنسمه يخاطب قيده :

قيدي ، أما تعلمني مسلما أبيت أن تشفق أو ترحما ؟
دمي شراب لك واللحم قيد أكلته ، لا تهشم الأعظما
يبصرني فيك أبو هاشم فيثنني القلب وقد هشما
أرحم طفيلًا طائشا لبه لم يخش أن ياتيک مسترحما
وأرحم أخيات له مثله جرعتهن السم والعلقما
منهن من يفهم شيئا فقد خفنا عليه للبقاء العمى
والفیر لا يفهم شيئا فَمَا يفتح الا للرضاع فما

وقوله يخاطب سرب قطا رآه ، كما خاطب أبو فراس قبله الحماة التي وقفت في أعلى
نافذة بالسجن ، وهي لا تشمر بحاله :

بكيت الى سرب القطا اذ مررون بي سوارح لا سجن يعوق ولا كبل
ولم يك - والله المعيد - حسادة ولكن حيننا ، ان شكلي لها شكل
فأسرح لا شملي صريع ولا العشا وجيع ولا عينا يبيكيهما ثكل
هنيئا لها أن لم يفرق جميعها ولا ذاق منها البعد عن أهلها أهل
وأن لم تبت مثلي تطير قلوبها اذا اهتز باب السجن أو صلصل القفل
بنفسي الى لقيا الحمام تشوف سواي يحب العيش في ساقه حجل
لئن عصم الله القطا في فراخها فان فراخي خانها المال والظل

وقوله وقد رأى قسرية أمامها وكر فيه طائران يرددان نغماً :

| | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| بكيت أن رأت الفين ضمهما وكر | مساء ، وقد اخنى على الفها الدهر |
| وناحت وباحت فاستراحت بسرهما | وما نطق حرها يبوح به سر |
| فما لي لا ابكي ؟ أم القلب صخرة | وكم صخرة في الأرض يجرى بها نهر ؟ |
| بكيت واحدا لم يشجها غير ففده | وابكي لآلاف عديدهم كثر |
| بنني صغير أو خليل موافق | يمزق ذا ففر ويعرق ذا بحر |
| ونجمان ريب للزمان احتواهما | بقرطبة النكرام أو رندة القبر |
| غدوت اذن ان ضن جفني بقطرة | وان لومت نفسي فصاحبها الصبر |
| فقل للنجوم الزهر تبيكهما معي | لمتلهما فلتعزن الانجم الزهر |

ومن كلامه الجزل قوله يوم كُبل فراح يخاطب الكبل قائلاً :

| | |
|-----------------------------|-------------------------|
| اليك ، فلو كانت قيودك اشمرت | تصرم منها كل كف ومعصم |
| مهاجرة من كان الرجال بسبيته | ومن سيفه في جنة أو جهنم |

ويندب على نفسه ، ويبكي حظه السيئ ، ويقارن بين ماضيه المتألق ، وحاضره الموحش ، وكيف كان رمحه كالثعبان في الحرب ، فعصار القيد يلتفت على يديه ورجليه كالثعبان ، ويتوب الى الله ، لعله يفرج كربته ، ويجلو عنه سعب الهموم :

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| غنتك اغماتية الألعان .. | ثقلت على الأرواح والأبدان |
| قد كان كالثعبان رمحك في الوضى | فقد ا عليك القيد كالثعبان |
| قلبي الى الرحمن يشكو بشه | ما خاب من يشكو الى الرحمن |
| يا سائلا عن شأنه ومكانه | ما كان اغنى شأنه عن شاني |

شتان بين ماضيه العافل بالمسرات والملاذات ، وحاضره الأسود القاتم ، بين العز في ظلال الأعلام ، وهي ترفرف في ساحات القتال ، وبين الذل في القيود التي يجبرها وقد ثقلت عليه :

| | |
|------------------------|--------------------------|
| تبدلت من عز ظل البنود | بذل الحديد وثقل القيود |
| وكان حديدي سنانا ذليقا | وعضبا رقيقا صقيلا الحديد |
| لقد صار ذاك وذا أدهما | يعض بساقي عض الأسود |

ويأسى على حالة السجن والأسر التي آل اليها في أغمات ، بعد الأبهة والسلطان ، ويبكي الملك الزائل ، والمجد الإفل اللذين كاناله في اشبيلية بلد الزيتون ، حيث تغني القيان ، وتغرد الأطيار فيقول :

غريب بأرض المغربين أسير
وتندبه البيض الصوارم والقنا
إذا قيل في أزمات قد مات جوده
مضى زمن والملك مستانس به
فيا ليت شعري هل أبيتن ليلة
بمنبئة الزيتون^(١) مورثة العلي
بزاهرها السامي الذي جاده الحيا
قضى الله في حمص^(٢) الحِمام وبعثرت
سيبكي عليه منبر وسرير
وينهل دمع بينهم غزير
فما يرتجى للجود بعد نشور
وأصبح عنه اليوم وهو نفور
أمامي وخلفي روضة وغدير
تغني قيان أو ترن طيور
تشير الثريا نحونا ونشير
هنالك عنا للنشور قبور

★ ★ ★

لقد رثى أبو بكر بن اللبانة الداني - وكان من أخلص المخلصين للمعتمد بعد نكبته -
بني عباد ، وصور ما أصابهم ، وكيف ركبوا السفن في طريقهم الى المنفى ، وهو يسوق
الينا هذا المشهد على نحو من الصدق والدقة ، حتى ليخيل الينا أننا نرى الناس يتزاحمون
على ضفة نهر الوادي الكبير ليروا السفن تبتعد عن الشاطئ بأصحابها ، وسط فيض
من الدموع الغزيرة :

تبكي السماء بمزن رائع غائي
على الجبال التي هُدت قواعدها
ان يخلعوا فبنوا العباس قد خلعوا
حموا حريمهم حتى اذا غلبوا
وانزلوا في متون الشهب واحتملوا
وعيث في كل طوق من دروعهم
نسيت الا غداة النهر كونتهم
حط القناع فلم تستر مخدرة
حان الوداع فضجت كل صارخة
سارت سفائنهم والنوح يصحبها
يا ضيف افر بيت المكرمات فخذ
على البهاليل من أبناء عباد
وكانت الأرض منهم ذات أوتاد
وقد خلت قبل حمص أرض بغداد
سيقوا على نسق في جبل مقتاد
فويق دهم لتلك الخيل أنداد
فصيغ منهم أغلال لأجياد
في المنشآت كاموات بالعباد
ومزقت أوجه تمزيق إبراد
وصارخ من مفداة ومن فادي
كانها ابل يحسو بها العادي
في ضم رحلك واجمع فضلة الزاد

١ و ٢ يقصد بهما اشيبيلة .

ورأى ابنُ اللبانة حفيدَ المتمدّد ، وهو غلامٌ وسيمٌ قد اتخذ من الصياغة صناعةً ،
وكان لقب في دولتهم من الألقاب السلطانية بفخر الدولة ، فنظر إليه وهو ينفخ النار
بقمصة الصائغ فقال :

| | |
|-------------------------------|----------------------------------|
| صرفت في آلة الصواغ انملة | لم تدب الا الندى والسيف والقلم |
| يد عهدتك للتقويل تبسطها | وتستقل الثريا أن تكون فما |
| يا صائغا كانت العليا تصاغ له | حلياً ، وكان عليه العليّ منتظماً |
| للفخ في الصور هول ما حكاه سوى | يوم رأيتك فيه تنفخ الفتحما |
| وددت اذ نظرت عيني اليك به | لو أن عيني تشكو قبل ذاك عمى ! |
| ما حطك الدهر لما جط عن شرف | ولا تحيّف من أخلاقك الكرم |
| والله لو انصفتك الشهب لانكشفت | ولو وفي لك دمع الغيث لانسجما |
| بكي حديثك حتى الدرو حين غدا | يعيك رهطاً والفاطاً ومبتسماً |

على هذه الصورة المؤسفة الحزينة انتهت حياة المتمدّد بن عباد الشاعر الملك ، وحياة
أولاده وأحفاده : من القصور المنيفة في اشبيلية ، الى بيوت الطين وسعف النخيل في أغمات ،
من التاج المرصع بالجوهر والياقوت ، الى السلاسل الحديدية الثقيلة التي تقيده
ولا يستطيع لها جراً ، ولا شك أن حياة اللهو والاستهتار التي انغمسوا فيها كانت أكبر
عامل في تهديم مجد العرب وزوالهم عن الأندلس بعد ثمانية قرون هي بحق من أزهى
ما عرفت الحضارة الانسانية .

□ المصادر :

١ - الشعر الأندلسي لفارسيّا غومس - ترجمة حسين مؤنس .

٢ - في ربوع الأندلس لعيسى الناهوري .

٣ - الدخيرة في معاصر أهل الجزيرة لابن بسام .

★ ★ ★

ابن سينا والموسيقى

بقلم : الدكتور جمال
ترجمة : د. أيمن أبو بكر

أن أبا علي ابن سينا (٩٨٠ م - ١٠٣٧ م) الذي احتفل العالم بالتقدمي
أجمع بالذكرى الألفية لميلاده في عام ١٩٨٠ ، من أعظم مفكري العصور الوسطى ،
وله فضل كبير في تاريخ موسيقا شعوب الشرق الأدنى والأوسط خاصة وفي
تاريخ الموسيقا العالمية بشكل عام . كما أن مساهمته في تطوير نظرية
الموسيقا لا تقدر بثمن .

وقد جاءت نعوت « الشيخ الرئيس » و « حجة الحق » (ابن سينا)
بعد بحوث المعلم الثاني العظيم أبي نصر الفارابي فيما يتعلق بالموسيقا .

وتتضمن مخطوطات المصور الوسطى
العديدة كثيراً من الحقائق الممتعة التي تظهر
علاقة ابن سينا بالموسيقا . وغالباً ما حملت
هذه الحقائق طابعاً أسطورياً بتأكيد الملاح
على شهرته الدائمة في المجالين النظري والعملي
للموسيقا .

فبعضهم نسب له اختراع آلة الطنبور
أمثال : (واجد علي خان في مطلع العلوم)
وبعضهم الآخر نسب إليه اختراع المود
أمثال : (الجرجاني في بهجة الرواج)

ويعتقد العالم الموسيقي والفنان الكبير
عبد القادر مراغي (بين القرنين ١٤ - ١٥)

فما أجل إسهامات هذا العالم في حقل
الموسيقا !

لا نعلم هل كان ابن سينا موسيقياً عملياً
وهل كان يتقن العزف على إحدى الآلات
الموسيقية .

وعلى الرغم من أن كثيراً من بحوثه
المتعلقة بالموسيقا ، مترجم إلى اللغات الأوروبية
وعرض في صورته الأصلية ، وأن آراءه في هذا
الميدان لاقت وتلاقى اهتماماً كبيراً من علماء
عصرنا الحاضر . فإن كثيراً من الجوانب في
فكره ما زالت تنتظر من العلماء مضاعفة
جهودهم .

للإنسان . لقد كانت فكرة الشخصية المتطورة تطوراً متناسقاً ، والتي تجمع بين الكمال الجسماني للإنسان وغنى عالمه الروحي وسموه الأخلاقي ، هي التي حددت مكانة الموسيقى وأهميتها في المنظومة التربوية عند ابن سينا . ومن هنا جاءت أفكاره الموسيقية والجمالية متميزة بالتماسك والانتظام .

وقبل كل شيء تنبغي الإشارة الى أن ابن سينا لم يكن مجرد متابع أهمى للأفكار الموسيقية الجمالية التي جاء بها اليونانيون القدماء . فهو بعد أن استخدم منجزات العلوم الطبيعية في ميدان علم الموسيقى أخذ ينتقد ، كالفارابي والبيروني ، التصورات الكونية وغيرها لدى الفلاسفة القدماء . وينشئ لنفسه موقفاً تقديمياً أصيلاً ، بالنسبة للعصر الوسيط ، فيما يتعلق بنشأة الموسيقى وماهيتها .

لقد لعبت فلسفة فيثاغورس حول تناسب الأفلاك ، أكثر الأدوار سلبية في تطور الأفكار العلمية حول الموسيقى وعلم الجمال . وقد تبنى موسيقيو الشرق كثيراً من آراء القدماء وتأثروا بها ، ووقع كثير من علماء وأساطين الموسيقى النظريين تحت تأثير آراء فيثاغورس الكونية ، وكان ذلك الى حد ما نتيجة لهيمنة أفكار اليونانيين القدماء في الشرق على مدى قرون عديدة . غير أن الدور الحاسم في هذا المجال كان للآراء الفلسفية العامة التي تبناها بعض المفكرين استناداً الى الأفلاطونية الجديدة التي تقول بأن بداية هذا العالم الأرضي من أصل الهي .

فمثلاً « اخوان الصفا » (في القرن العاشر) بحثوا نظرية تناسب الأفلاك بحثاً منفصلاً مستنديين الى فيثاغورس مؤسس هذه النظرية ، ووقفوا على قوله في الفصل

بأن ابن سينا لم يكن موسيقياً عملياً مع أنه كان ضليعاً بعلم الموسيقى .

وأما الأسطورة التي انتقلت من جيل الى جيل بين الموسيقيين الشعبيين فقد حفظت حتى يومنا هذا أن ابن سينا وحده - من بين علماء عصره - الذي يستحق لقب « الشيخ الرئيس » لأنه كان متعمقاً في جميع علوم عصره ومن بينها علم الموسيقى (١) وفي كل الأحوال ، كان ابن سينا ضليعاً بفن الموسيقى في عصره ومستوعباً لخصائصه وسماته المميزة على نحو رائع .

وهذا بالذات ، إضافة الى إعادة صوغه للتراث الفني القديم في ميدان الموسيقى النظرية وعلم الجمال ، وتراث سلفه الفارابي في هذا المجال ، أتاح له انشاء أعمال هامة في علم الموسيقى . ففي كتابه الشهيرة ذات الطابع الموسوعي : « الشفاء » و « النجاة » و « دلائل نامه » أي (كتاب المعرفة) وغيرها من المؤلفات التي أفرد فيها فصلاً عن الموسيقى . استطاع أن يوضح ذلك المستوى الذي وصلت اليه المعارف الموسيقية والجمالية في عصره ، كما طور بعض مفاهيم الثقافة الموسيقية محدداً اتجاه تطورها اللاحق في الشرق الأدنى والأوسط خلال العصور الوسطى . وفي حقل الثقافة الموسيقية بالذات يقف أمامنا ابن سينا بوصفه أعظم مفكر انساني في عصره يجمع في شخصه أكثر الاتجاهات القدسية في الفكر الاجتماعي القديم .

فهنا تبرز العناصر المادية في منظومته الفكرية بوجه خاص .

ان ما قدمه ابن سينا في الموسيقى وعلم الجمال لا يمكن فهمه أو استيعابه معزولاً عن مواقفه الفلسفية . فهو يخضع الموسيقى للصالح التربوية الأخلاقية ، ولتطوير العالم الروحي

ان الشريعة الاسلامية لم تحبذ رسمياً التنجيم . (وعلم الفلك يشكل الأساس النظري للتنجيم) فمن وجهة نظر الفقه الاسلامي تعتبر حرفة التنجيم من بين الحرف المحترمة (التي تضم أيضاً حرفة الموسيقى والمهرج) وينظر إليها باعتبارها حرفة تتعارض مع السمو الروحي للشخصية الانسانية . (٣)

وليس من الصعب فهم هذه العلاقة : لقد كانت التصورات الفلكية سائدة منذ العصور الموعلة في القدم ، وحين تمزج الاسلام أصبحت هذه التصورات تتعارض مع بعض اعتباراته التي ترى أن الله هو الذي يحدد حياة الانسان ومصيره . ومن هنا لم يقبل علماء الاسلام بأي مناقشة التنبؤ بمصير الناس .

بموجب بعض التصورات الفلكية التي أوردها أبو الريحان البيروني ، فإن بعض الاشارات الصادرة عن الابراج لها علاقة مباشرة بالموسيقا .

ف « التوأمين » في الفلك يشيران الى مهنتي الرقص والموسيقا . الى مكان الألعاب والرقصات والى الطبول والأعواد والنايات (جمع ناي) ، أما « المدرام » فتشير الى بيوت النساء والراقصين وأما « الميزان » فيشير الى الأعواد والطبول . وهناك علاقة بين الكواكب والموسيقا « فالزهرة » مثلاً تدل على حب الموسيقا واللمب .

وقد كان لهذه التصورات القائمة على أسس أسطورية مكان واسع في شعر الشرق . فالخرافة التي ترى « الزهرة » نصيرة الموسيقا ، وكذلك خرافة طائر الكيكنوس أو الكاكانوس تظهر مراراً في أشعار عمر الغيام ، ونظامي والمطار وغيرهم .

الخاص برسائله عن الموسيقا « بأن الأجرام السماوية ، حين تتحرك تصدر طنيناً يشبه صوت المود » .

« يقولون أن فيثاغورس الحكيم سمع بصفاً جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الأفلاك والكواكب ، فاستخرج بجودة فطرته أصول الموسيقا ونغمات الألحان » .

ويورد العالم جلال الدين الدواني (القرن ١٥) الفكرة نفسها فيقول : « من المتعارف عن فيثاغورس أنه استخلص مبادئ الموسيقا من أصوات السماء ، وقال أنه ليس هناك أنغام أعذب من أصوات السماء ... وسبب الصوت ... لا يكمن في حركة الهواء الناتجة عن ضربة أو صدمة معينة ، بل يكمن أن يكمن في سر الاشارة الى العلاقة الأصلية ، القائمة بين الحركة السماوية المتسارعة والمتباطئة وتزامنها الخاضع لها » (٢) (الدواني ، الأخلاقي والجلالي) .

من السهل الاقتناع بأن نظرية تناسب الأفلاك هي الموضوع الذي لم يستطع علماء القرون الوسطى في الشرقين الأدنى والأوسط أن يضيفوا إليه أي جديد في مجال علم الموسيقا .

وقد جاءت تلك النظرية ذات الطابع الصوفي ، مناقضة تماماً لمنجزات العلوم الطبيعية التي هيأت الأسس الفيزيائية والنفسية والفيزيولوجية لعلم الموسيقا .

كما ساعد علم الفلك في نشر التصورات التصورات الخاطئة حول نشأة الموسيقا . فمن خلال تجاهله لعلاقات السبب والنتيجة واعتماده على التصورات الذاتية الوجدانية والمصادفات ، قد عمل عفوياً لمصلحة علماء اللاهوت ، و « المتكلمين » .

اذ وجه نقده اللاذع الى مجمل افكار الفلكيين ،
مؤكداً أن الأوهام تولد في وعي الناس نتيجة
وجود ظواهر غامضة تعجز عقولهم عن تفسيرها .

والفارابي يسخر من ثقة الفلكيين في
قدرتهم على التنبؤ بمستقبل الانسان ، ويلفت
النظر الى تجاهلهم لقوانين المنطق ، وللمعرفة
العلمية للعالم . وهو في دفاعه عن الأفكار
التقدمية العلمية يوجه نقداً لاذعاً للتصورات
الفلكية حول « تناسب الأفلاك » وذلك في
مؤلفه الأساسي « كتاب الموسيقى الكبير » حيث
جاء فيه : « وما يعتقد آل « فيثاغورس » في
الأفلاك والكواكب بأنها تحدث بحركاتها أنفاساً
تأليفية فذلك باطل ، وقد لخص في العلم
الطبيعي أن الذي قالوه غير ممكن ، وأن
السموات والأفلاك والكواكب لا يمكن أن
تحدث لها بحركاتها أصوات » (١) .

أما ابن سينا فكان أيضاً منطقياً وحازماً
في نقده للتصورات اللاعلمية في مجال علم
الموسيقى . وقد قال محدداً مادة علم الموسيقى
في فصل « الموسيقى من كتاب الشفاء » : « وقد
حان لنا أن نختتم الجزء الرياضي من الفلسفة
بإيراد جوامع علم الموسيقى مقتصرين من علمه
على ما هو ذاتي منه ، ومتفرع على مبادئه
وأصوله غير مطولين إياه بأصول عديدة وفروع
حسابية من حقها أن يفظن إليها من صناعاته
المدد نصاً فيما يورد أو تخريجاً على ما يسرد
ولا ملتفتين الى محاكيات الأشكال السماوية
والأخلاق النفسانية لنسب الأبعاد الموسيقية .
فان ذلك من سنة الدين لم تتميز لهم العلوم
بعضها عن بعض ولا انفصلت عندهم ما بالذات
وما بالمرض ، قوم قدمت فلسفتهم وورثت
غير ملخصة فاقترى بهم المقصرون ممن أدرك
الفلسفة المهدبة ولحق التفصيل المحقق ...
وقد جهدنا وسننا أن نلحظ الحق نفسه وأن

قال لي غنجا البابلي
الذي قتل هاروت

وروحى المقدسة : كوكب الزهرة
التي تفني أوتارها اللازوردية .

والزهرة المتوهجة ، وإيقاعها الذي
يمتد النفس . قد انشرح لها

السمع المتعطش ، عندما أدت لحنا سعيداً
جامعاً .

نظامي « خزانة الأسرار »

لو كان كوكب الزهرة هو الموسيقى
وكان عيسى هو السمر
ولم ينشرح القلب ، فليس هناك
مكان للهو

الخيام « الرباعيات »

دوت الموسيقى عالياً
وكادت أصوات المفننين الأسرة
أن تغمر قلب الزهرة
بالحياء
ديكايكي « حلاوة الروح »
« بختيار نامه »

وفي ظل هذا الانتشار الواسع للتصورات
الفلكية والكونية كان للنقد الذي وجه لها
من قبل العلماء العظام في القرون الوسطى :
الفارابي وابن سينا والبيروني أهمية فائقة ،
وكان الفارابي أول من وجه صفة قاسية
للتصورات الفلكية . وكان النضال ضد العلم
المزيف ذا أهمية لدى هذا العالم الكبير .
بحيث وضع مؤلفاً خاصاً بعنوان : « ملاحظات
أبي نصر الفارابي بخصوص ما هو صحيح
وما هو غير صحيح في مجال « أحكام النجوم » .

لا نجيب دواعي العادات ما أمكننا ووقفنا له « ٥٠٠ » (٥)

وقد بنى ابن سينا في سياق نقده المعارض للفلسفة القديمة نظرية متماسكة وتقديمية - بالقياس الى عصره - فيما يتعلق بالنشأة الطبيعية للموسيقا . ونظريته هذه وثيقة الصلة بمنظومة أفكاره عن المجتمع ونشأة الحرف والعلوم ، وعلاقة النظرية بالممارسة العملية .

وهنا يبدو تأثيره بأراء الفارابي التقدمية جلي الوضوح ، حيث جاء في كتاب (الفارابي) « كتاب الموسيقا الكبير » : « وهو أن صناعة الموسيقا النظرية متأخرة بالزمان تأخراً كثيراً عن صناعة الموسيقا العملية وإنها انما استنبطت أخيراً بعد أن كملت الصناعة العملية منها وفرغت واستخرجت الألحان التي هي محسوسات طبيعية للانسان على التمام ، وما هي دون ذلك » (٦)

وجاء أبو الريحان البيروني فيلسوف الطبيعة الكبير ومعاصر ابن سينا ، فعمل على تطوير الأفكار التقدمية حول علاقة العلوم النظرية بالتطبيقات العملية ونشأة العلوم والفنون بما فيها نشأة الموسيقا فقال : « ان العلوم قد ولدت لدى الانسان حاجات ضرورية فتكونت هذه الحاجات طبقاً لهذه العلوم ، وفائدة العلوم في أنها تيسر لنا هذه الضروريات » (٧)

ويشير البيروني من خلال دراسته لدواعي نشأة علم الموسيقا الى أن هذا العلم ظهر نتيجة حاجة الانسان للموسيقا العملية . « فالناس المتمدنون ، ذوو الطوائع المرفهة كانوا يخصصون بالضرورة أماكن للترفيه يأتونها

بقصد سماع الألحان ، ولم يقتصر الأمر على ذوي الطوائع المرفهة ، بل تمداه الى غيرهم ممن يتمتعون للموسيقا برغبة أقوى وبعض رجال الدين المسموح لهم بسماعها . والألحان لها تأثير على النفس الانسانية خاصة عندما تكون منظمة ومتوافقة ، ذلك لأن النفس البشرية تميل أكثر ما تميل الى الانتظام ، وتنجذب أكثر الى الشعر بفضل إيقاعه الموسيقي ولكنها تميل أكثر للشعر المغنى والملحن . وذلك لتوافق قافية الشعر مع أنغام الألحان . لذلك أوجد الرياضيون علماً يختص بهذا المجال أسموه علم الموسيقا . فكشفوا بواسطته ماهيتها ومبادئها » (٨)

وكذلك اعتبر ابن سينا نشأة علم الموسيقا نتيجة لتطور الموسيقا العملية ، وربط نشأة الموسيقا بشكل عام بحاجة الناس للتواصل فيما بينهم فقال : أما الانسان فان الضرورة تلجئه الى أن يعبر عما يدور في نفسه الى الغير ويعرف ما يدور في نفوس الآخرين . فبقاء النوع البشري يرتبط بتواصل الناس بعضهم مع بعض أما الانعزالية فتجرد الانسان من وسائل البقاء والاستمرار ، وتفقده أحوج المواد الضرورية في حياته . (٩)

ويورد ابن سينا فكرة مفادها أن الموسيقا من خلال نشأتها في سياق تطور المجتمع تحقق فيه وظيفة تواصلية هامة ، فتساعد على التفاهم المتبادل بين الناس . ويمتد ابن سينا أن أحد شروط نشأة وتطور الموسيقا هو المحاكاة التي تنتج عن التغير الفسي لنبرة الصوت البشري .

« لقد منعت الطبيعة حديث الناس التزامني نفحة طبيعية تظهر عند خفض الصوت ، عندما يتوددون ، أو يمربون عن

هذه الأفكار كانت لا بد وأن تلفت اهتمام العالم الكبير ابن سينا . وما تجدر الإشارة له في هذا المجال . ان العلوم الطبية العربية التي سبقت ابن سينا ، كانت قد شهدت استخدام « الموسيقى المحببة » ، التي كان يوصى بها لرفع الروح المعنوية لدى المرضى (١١) .

« فاخوان الصفا » مثلاً أفردوا لهذا الموضوع فصلاً خاصاً عن الموسيقى . فهم بتحديد مكانة الموسيقى ومجالات استخدامها ، أشاروا الى مدى الاستفادة منها في الطب : « وكانوا يستخدمون لحناً من تأليفهم في الأسفار ، لأن الموسيقى تخفف من آلام الأسقام والعلل وتكسر سورتها وتشفي من كثير من الأمراض والعلل » (١٢) .

وان أحد العوامل الهامة التي تساعد على استخدام الموسيقى في الطب النظري والمعملي عامة وعند ابن سينا خاصة . هو اثبات قدرتها على التأثير في نفسية الانسان .

وقد حفظ لنا أدب العصور الوسطى الكثير من القصص الاسطورية التي تعبر عن مدى تأثير الموسيقى والكلمات في نفسية الناس .

فهناك مثلاً القصة التي تتحدث عن الشاعر الكبير الرودكي الذي استطاع بقوة الموسيقى والكلمة أن يجبر الأمير نصر بن أحمد على العودة الى بخارى من غزوته الطويلة . وكثير غيرها (١٣) . وبدهي أن اثبات صحة هذه الأساطير مهمة شاقة ولا ضرورة لها هنا . لكن قيمتها تتجلى في كونها شواهد على اعتراف علماء وشعراء العصر الوسيط بقوة تأثير الموسيقى وفمايتها . وهكذا يعتبر تأثير الموسيقى حجر الأساس في فهم ابن سينا لدورها في الطب .

وبالاستناد الى هذه الآراء كان ابن سينا يعتبر الموسيقى وسيلة من وسائل العلاج التي تقوم بمهمة الترويح عن النفس .

خضوعهم أو عندما يرتجون وعندما يعترفون بضعفهم وانهيار قواهم أو يستشيرون الشفقة ... ، وبفضل هذه النغمة ، يصبح التعبير أكمل وأوفى تأثيراً في النفس وتجلب المحاكاة للناس مسرة فائقة ، فإذا قلد الناس بأصواتهم أي نوع من الأصوات ، تجد نفوسهم لذة حلوة تجلبها هذه الميزة . أو ما يترتب عليها من آثار حتمية » (١٠) .

ان أفكار ابن سينا هذه قريبة من بعض الوجوه من نظرية محاكاة الفن (ميميزيس) المنصلة في علم الجمال القديم . وان كان من الطبيعى أن يعبر عنها بصيغ مختلفة تماماً لأنها صيغت ضمن الخصوصيات الحضارية لمصر « النهضة الشرقية » .

لقد أثرت نظرية ابن سينا حول النشأة الطبيعية للموسيقا تأثيراً جوهرياً على التطور اللاحق لأفكار علم الجمال الموسيقي في الشرق الأدنى والأوسط . فقد تابع تطويرها وتفسيرها فخر الدين الرازي في موسوعته « جامع العلوم » ، ومحمود الشيرازي في موسوعته « درة التاج » وعبد الرحمن الجامي في « فصل الموسيقى » وغيرهم من العلماء والفلاسفة والموسيقين . في هذه النظرية تبرز آراء ابن سينا الطبيعية في الفلسفة واضحة كل الوضوح ، وتعتبر متممة لما جاء به سابقوه من المفكرين العظماء من أفكار تقدمية في الموسيقى وعلم الجمال . وقد عرف ابن سينا الطبيب مدى فعالية الموسيقى وتأثيرها الفيزيولوجي في عضوية جسم الانسان ، حق المعرفة وربما تأثر في هذا الى حد ما بملسم جمال الموسيقى القديم باتجاهاته النفعية ، كما قد يكون تأثر بما كان سائداً بين شعوب الشرق من آراء تشجع استخدام الموسيقى في علاج الأمراض الباطنية . ونحن نعتقد أن

ولنتذكر نصيحة ابن سينا الرائعة التي وردت في فصل « التربية » من كتاب « القانون في الطب » : « يلزم الطفل شيئين نافعين لتقوية مزاجه : أحدهما التحريك اللطيف ، والآخر الموسيقى والتلحين الذي جرت به العادة لتنويم الأطفال . وبمقدار قبوله لذلك يوقف على تهيئته للرياضة والموسيقى ، أحدهما ببدنه والآخر بنفسه (١٧) » .

ويعتقد ابن سينا أن الكمال النفسي يتحقق بواسطة اتقان العلوم والفنون ومن بينها الموسيقى .

وابن سينا حين يفسر بعض ظواهر المضوية يستخدم معارفه في مجال الموسيقى . ففي مقطع بعنوان (كلام كلي في النبض) كتب يقول : « وينبغي أن يعلم أن في النبض طبيعة موسيقاوية موجودة . فكما أن صناعة الموسيقى تتم بتأليف النغم على نسبة بينها في الحدة والشغل وبأدوار إيقاع مقدار الأزمنة التي تتخلل نقراتها كذلك حال النبض ، فإن نسبة أزمنتها في السرعة والتواتر نسبة إيقاعية ونسبة أحوالها في القوة والضعف ، وفي المقدار نسبة كالتأليفية ، وكما أن أزمنة الإيقاع ومقادير النغم قد تكون متفقة ، وقد تكون غير متفقة ، كذلك الاختلافات قد تكون منتظمة وقد تكون غير منتظمة ، وأيضا نسب أحوال النبض في القوة والضعف والمقدار قد تكون متفقة وقد تكون غير متفقة بل مختلفة (١٨) ،

ويؤكد ابن سينا على المحاكاة بين نبضة الصوت المرتفع ، والتنظيم الإيقاعي للموسيقى مستنداً إلى آراء « جالينوس » الذي حدد مقاييس النبض برابطة فواصلية محددة تستخدم في الموسيقى . ويتابع قائلاً : « وأنا أستعظم ضبط هذه النسب بالجس وأسهله على من اعتاد درج الإيقاع وتناسب النظم

ففي قسم « تسكين الألم » من كتاب « القانون في الطب » يوصي هذا العالم ، إضافة إلى الوسائل الطبية الأخرى باستخدام « الغناء الطيب ، خصوصاً إذا نوم به ، والتشاغل بما يفرح مسكن قوي للوجع » (١٤) ولا نعلم هل كان ابن سينا قد أجرى تجارب تبرهن على تأثير الموسيقى في جسم الإنسان ، أو أنه وصل إلى هذا الاقتناع انطلاقاً من ملاحظاته العملية .

غير أن صحة وأهمية آرائه هذه تتميزز بالبراهين التي تقدمها التجارب العلمية في عصرنا الحاضر .

وقد كتب الفارابي صاحب النظر الشاملة لمسألة تأثير الموسيقى يقول : « هذا العلم الموسيقي نظرياً وعملياً مفيد لصحة الجسم وذلك أنه متى مرض الجسد وهنت النفس ومتى تعرض الجسد لبعض الموانع تعرضت النفس للموانع أيضاً ولذلك كان شفاء الجسد يتحقق بشفاء النفس . وإن قوى النفس تلتئم مع جوهرها بفضل الأصوات التي تحدث هذا التأثير » .

والبيروني يشاطر ابن سينا نفس الرأي حيث يقول : « تأثير الألحان والأنغام ، في النفس واضح جداً ، ويمكن للجسد أيضاً أن ينتفع بسماعها بسبب تقاربه مع النفس ضمن حدود معينة » (١٦) .

وكان ابن سينا أكثر منطقية ودقة ، عندما عمل على تطوير هذه الآراء انطلاقاً من فهم العميق للملاقة الشرطية المتبادلة بين العمليات النفسية والفيزيولوجية في المضوية الحية . فربط بين الخاصة العلاجية للموسيقى وبين مهام الكمال الروحي للإنسان وهنا يبرز أحد الانجازات العظيمة التي يتفرد بها هذا العالم .

متنامياً في مجال الطب خاصة وفي المؤلفات الفلسفية الجمالية بشكل عام . فمثلاً ، خصص سفي الدين الجرجاني الفصل الثالث في مؤلفه « بهجة الرواج » لدراسة ابن سينا وطريقة استمائه بالموسيقى في معالجة كثير من الأمراض . ويشير الكاتب الى أن بعض الفلاسفة قد استخدموا في معالجة مختلف الأمراض أداء المقامات والبردة والتراثيل النادرة .

ولقد ساهم في تطوير آراء ابن سينا حول دور الموسيقى في الطب مساهمة فعالة كل من جلال الدين الدواني (القرن الخامس عشر) وعلي تشانفي (القرنان السادس عشر والسابع عشر) وسلطان علي طيب خراسان (القرن السادس عشر) .

وما زالت آراء هذا الفيلسوف الكبير وفهمه الخاص لدور الموسيقى في العلاج النفسي ، حية حتى يومنا هذا ، حيث زاد الاهتمام بشكل خاص بدور الموسيقى في تحسين سير العمل وفي الحياة اليومية وكذلك في الطب . ومما له أهمية كبيرة في تاريخ الثقافة الموسيقية فهم ابن سينا الجمالي الخاص للجوانب النظرية والعملية في الموسيقى . فقد تعرض في مؤلفاته لمسائل مثل : طبيعة الصوت كظاهرة فنية ، تناغم وتنافر الأصوات والألحان والايقاعات ، كيفية تأليف الألحان ، طبيعة الموسيقى كفن قياسي (زمني) ، علاقة النظرية الموسيقية بتطبيقاتها العملية وغير ذلك من المسائل الهامة .

والصوت هو بداية البدايات في الموسيقى الشرقية ، وأول من حدده كظاهرة فيزيائية (بمكس فهمه كظاهرة فلكية) هم علماء الطبيعة ، وقد كتب ابن سينا يقول : « لكن البرق يرمى والرعد يسمع ولا يرى » فإذا كان حدوثهما معاً رُئي البرق في الآن وتأخر سماع الرعد . لأن مدى البصر أبعد من مدى

بالصناعة ، ثم كان له قدرة على أن يعرف الموسيقى فيقيس الموضوع بالمعلوم . فهذا الانسان اذا صرف تأمله الى النبض أمكن أن يفهم هذه النسب بالجنس . . والوزن هو الذي يقع فيه النسب الموسيقاوية . » (١٩) .

ومما ذكره ابن سينا يمكن استخلاص عدة استنتاجات منها أنه ليس من قبيل المصادفة أن يربط علماء الموسيقى القدماء نشأة أحد الأصول (أي أشكال القياس الموسيقي) بدقات نبض الانسان . وهذا الأصل وهو الأقدم نشأة « نَمَدَج » دقات نبض الانسان المتوافقة وهو معروف باسم « الضرب القديم » (الايقاع القديم) .

وقد كتب أحدهم (حوالي القرن السادس عشر) في « مقالة عن علم الموسيقى » يقول : « أعلم أن الأصول الموسيقية أخذت من دقات نبض الانسان ، وذلك لأنك عندما تقبض اليد تشعر بضرباته : تن تن تن . وهذا الـ تن سجلوه وأطلقوا عليه اسم « الأصل » أي « الضرب القديم » ، وكل أصل ظهر مؤخراً أخذ نقرتين في معناه ، لأن تن تتألف من حرفين » . وهناك « مقالة قيمة عن الموسيقى » لكاتب مجهول يشير فيها أيضاً الى أن الأصل الموسيقي أخذ عن حركة نبض الانسان وسمي « الضرب القديم » .

ومن المعروف أن هذا الأصل لا زال مستخدماً في فن الموسيقى حتى يومنا هذا ، عند بعض شعوب الشرقين الأدنى والأوسط . كما يستخدم الموسيقى الشعبية لأوزبكستان وفي بلاد الماكوم والشاشماكوم . ويرى بعض المختصين (رجبوب ومايتوكوبوف) أن « الضرب القديم » يشكل أساس جميع الأصول الموسيقية المستخدمة في بلاد الشاشماكوم . وقد لاقت آراء ابن سينا المتعلقة بدور الموسيقى « التطبيقية » رواجاً

زمنياً • وزمانية الموسيقى تكمن أساساً في استمراريته وحركتها • يقول ابن سينا : « يتحقق اللحن بفضل الحركة »

ومثل هذه النظرة الى جوهر فن الموسيقى، قد انتشرت لدى عدد كبير من الباحثين الذين خلفوا ابن سينا • (والذين تأثروا ، على الأغلب بأرائه) •

فقد قال ابن سينا : « ان تأليف الصوت له خاصية ليس لسائر التأليفات ، وذلك لأن النغمة الأولى من النغمتين المؤلفتين مثلاً ، تهش اليها النفس هشاشتها لكل جديد من المستحبات الواصلة اليها ، ثم تتحرك بعد انخزالها لما يسرع فواته ، مما يمز على النفس حصوله ، ثم يتدارك ذلك الانخزال ، ويتلافى ذلك الانكسار طلوع نغمة أخرى كأنها تلك الأولى ، معاودة في معرض آخر ، له نسبة مقبولة الى المعرض الأول • وقد علمت أنؤكد أسباب اللذة احساس بسلامة بفتة على تأذ من فقده ، فيكون ما يعرض في الصوت من زيارته للنفس بفتة ، ثم وداعه اياها فجأة ثم تداركه وحشه الوداع ببهجة الرجوع على هيئة حبيبة الى النفس ، أعني النظام ، أجل الم لذات النفسانية » (٢١) •

لم تكن فكرة اعتبار الصوت البشري من أكمل الأجهزة الموسيقية ، جديدة في تاريخ موسيقا الشرقيين الأدنى والأوسط ، حيث وردت في كثير من المؤلفات التي عنت بتصنيف الآلات الموسيقية • وقد اعتبرت صوت الانسان احدى الآلات الطبيعية (بمكس الفنية التي من صنع الانسان) •

ومن الجدير بالذكر أن منظري الموسيقى الشرقية قد استندوا الى مدى قرب طنين الآلات الموسيقية من رنة صوت الانسان (هكذا اعتبره الشيرازي والمراغي وغيرهما) •

السمع فان البرق يحس في الآن بلا زمان والرعد الذي يحدث مع البرق يحس بمد زمان » (٢٠) •

وفي كتاب النجاة حين يتحدث ابن سينا عن الصوت المستخدم في الموسيقى يحدده بوصفه نغماً ، له ميزات صوتية عالية واستمرارية زمنية محددة • وتعتبر قضية التوافق والتنافر في موسيقا الشرق قضية أساسية للغاية وابن سينا في كتابه هذا ، كالفارابي يشير الى أن طبيعة التناغم والتنافر ذات طابع ذاتي خاص محض • ودرجة التوافق والتناغم هي التي تمنح المتعة للمستمع ، أما التنافر فيشير الاشعزاز ، وعلى العموم فان مثل هذا الفهم (مع الحجج المختلفة لتأكيديه) ظل يميز بحوث الموسيقيين المتأخرين • غير أن ابن سينا استطاع أن يرقى الى مستوى معرفة وحدة العوامل النفسية والفيزيائية في تحديد توافق وتنافر المقاطع الموسيقية •

وان السبب الفيزيائي لتنافر المقاطع - حسب رأي هذا العالم - هو عدم اكتمال الانسجام في نغماتها • والآن صار من المعروف في علم الصوتيات المعاصر أن الانسياب التام يكون في المقطع الثماني ثم الخماسي والرباعي ، وهذه المقاطع بالذات اعتبرها الموسيقيون الشرقيون أكثر تناسباً ، أما المقاطع المتنافرة فتولد ما يسمى بـ « الضرب » الذي يحدد بدوره رنينها الحاد •

وقد ربط ابن سينا كمال اللحن (الذي يتمتع سامعه) بكمال العناصر التي يتشكل منها •

(المقاطع ، المقامات ، الايقاعات) • ومن أهم ما قدمه ابن سينا لعلم الجمال الموسيقي فهمه لخاصية الموسيقى بوصفها فناً

ان تكامل الأفكار الجمالية الموسيقية عند ابن سينا وتماسكها الداخلي ناتجان بالدرجة الأولى عن توجهاته الانسانية الشاملة .

لقد تجلت النزعات الانسانية لمصر النهضة الشرقية - في الآراء الفلسفية الاجتماعية عند الفارابي وابن سينا . وقد شكلت الأفكار الجمالية الموسيقية لهذين المفكرين جزءا لا يتجزأ من منظومة آرائهما الفلسفية - الاجتماعية .

وان تأكيدهما على أهمية الموسيقى في الطب والأخلاق ، والسياسة ، تشير الى سعيهما الحثيث لوضع أكثر الوسائل نبوغاً في خدمة الانسان .

ومن أهم ما يميز أفكار ابن سينا الموسيقية - الجمالية (وأفكار الفارابي أيضاً) ويجعل لها مكاناً خاصاً في تاريخ علم الجمال في الشرق الأوسط خلال العصور الوسطى .
خلو هذه الأفكار من النزعة التوفيقية في فن الموسيقى (تلك النزعة التي سادت العصور التالية) .

ويبقى البحث العميق لآراء ابن سينا الموسيقية - الجمالية وتأثيراتها في تطور الثقافة الموسيقية للمصور اللاحقة من المهمات المطروحة أمام المستشرقين المعاصرين المهتمين بموسيقا الشرق .

عن مجلة « نجمة الشرق » السوفياتية ١٩٨٠
العدد ٣ ، (ص ١٤٥ - ١٥١)
ترجمة : نايف ابوكرم

وان سبب اعطاء الصوت البشري في تدرجه الالهي مكانة خاصة للغاية يعود الى الطبيعة الفنائية الأحادية التي تتميز بها الموسيقى الشرقية ، وأسبقية الأسس الفنية فيها . لهذا بالذات حددت امكانيات الصوت البشري الكثير من قوانين الموسيقى لدى شعوب الشرق . ومن خلال هذا العرض الموجز لآراء ابن سينا الموسيقية والجمالية تتضح جلياً أهميتها الكبرى في تاريخ علم الجمال الموسيقي فهو من هذه الناحية يقف أمامنا فيلسوفاً وعالماً نفسياً وطبيباً وعالماً طبيعياً ، منظراً ومطبقاً .

ان الطابع الموسوعي لاهتمامات ابن سينا العلمية حددت ، على نحو مثير أعظم الدهشة والاعجاب (وان كان ذلك ضمن اطار القانونية الاجتماعية) اتساع وتمدد جوانب معارفه وآرائه الموسيقية . والصفة الخاصة المميزة لآراء ابن سينا في علم الجمال تكمن في تجاوزه لمحدودية النتائج العلمية الملموسة لذلك العلم الى سعة التعميم المرتكز على التوجيهات التقدمية لمصر ازدهار « فكر الحرية والسعادة » (على حد تمثيل فريدريك أنجلز) (٢٢) .

لقد انتقل المفكر الكبير في دراساته ومؤلفاته من نظرية الرائع في الموسيقى ضمن اطار التصورات الفلسفية للوجود ، الى نقد التصورات الفلكية في علم الموسيقى . ثم الى التأثير المباشر للقوانين الجمالية في فن الموسيقى .



□ الحواشي :

- ١ - من المعروف أن التصنيف في القرون الوسطى كان يعتبر علم الموسيقى متضمنًا الناحية العملية إلى جانب النظرية (تأليف الألحان مع أدائها) .
- ٢ - مجموعة مقالات حول « علم جمال الموسيقى في بلدان الشرق » ، موسكو : ١٩٦٧ ، ص ٢٦٩ - ٢٧١ .
- ٣ - هذا غير صحيح ، فللمصاح ، أي الموسيقى ، مكانة كبرى في الفكر الإسلامي . انظر على الأمل كتاب أحياء علوم الدين .
- ٤ - الفارابي ، كتاب الموسيقى الكبير ، ص ٨٩ .
- ٥ - الكتاب الذهبي للمهرجانات الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد ، ١٩٥٢ ، ص ١٣٦ ، والمصدر المشار إليه هو موسيقا الشفاء لابن سينا من نسخة المكتبة الهندي-لمندن ورقة ١٥٣ .
- ٦ - الفارابي ، كتاب الموسيقى الكبير ، ص ٩٩٠ .
- ٧ - كتاب الذكرى الألفية لابن سينا .
- ٨ - ترجمة من الجزء الثالث من كتاب مؤلفات مختصرة (الجيوديزيا) طشقند ١٩٦٦ ص ٨٤ .
- ٩ - علم الجمال الموسيقي في بلدان الشرق ص ٢٨١ الكتاب بالروسية والنص مترجم .
- ١٠ - علم الجمال الموسيقي في بلدان الشرق ص ٢٨٢ .
- ١١ - علم الجمال الموسيقي في بلدان الشرق ص ٢٨٢ .
- ١٢ - نفس المصدر ص ٢٦٦ .
- ١٣ - نظامي عروضي السمرقندي ، مجموعة نوادر ، أو أدوية احاديث ، موسكو ، ١٩٦٣ ، ص ٦١ - ٦٤ وغيره .
- ١٤ - القانون في الطب لابن سينا قسم تسكين الألم ص ٢٢١ المطبعة العامة ١٢٩٤ هـ الجزء الأول .
- ١٥ - مقاسات حول الأفكار الفلسفية القديمة في أوزبكستان طشقند ١٩٧٦ ص ١١٤ .
- ١٦ - المصدر نفسه .
- ١٧ - القانون في الطب لابن سينا ، طبعة بولاق ١٢٩٤ هـ ص ١٥١ .
- ١٨ - القانون في الطب لابن سينا المطبعة العامة ، ١٢٩٤ هـ الكتاب الأول ص ١٢٥ .
- ١٩ - القانون في الطب - الكتاب الأول ص ١٢٥ (نفس المصدر) .
- ٢٠ - كتاب الشفاء لابن سينا ، طبعة بولاق (من فصل في الرعد والبرق والصواعق وكواكب الرجم والشهب الدائرة) ص ٣٧٢ .
- ٢١ - سلسلة نوايغ الفكر العربي - ابن سينا - في فصل منتخبات من آثار ابن سينا ، ص ١٠١ ، والمصدر المأخوذ منه والمشار إليه في نفس الصفحة هو « جوامع علم الموسيقى ، ص ٨ - ٩ .
- ٢٢ - ماركس وانجلز ، المؤلفات ، الجزء ٢٠ ، ص ٣٤٥ .

الصّوتيات عند ابن جني

في ضوء الدراسات اللغوية العربية والمعاصرة

عبدالفتاح المصري

● مخطط الدراسة ●

- أ - المقدمة :
- ب - الصوتيات العربية قبل ابن جني :
 - ١ - البدايات .
 - ٢ - جهود واتجاهات في الدرس الصوتي .
 - ٣ - أسباب العناية بالصوتيات .
 - ٤ - الأصالة والسبق .
- ج - الصوتيات عند ابن جني .
 - ١ - اللغة أصوات .
 - ٢ - علم الأصوات .
 - ٣ - جهاز النطق .
 - ٤ - الصوت والحرف .
 - ٥ - الأصوات مفردة وتصنيفاتها
- الصوامت والصوائت - مخارج الأصوات - الأصوات المجهورة والمهموسة - الشديدة والرخوة والمتوسطة - تصنيفات وصفات أخرى .
- ٦ - الأصوات في بنية الكلمة :
 - تأليف الحروف - التفخيرات الصوتية .
- ٧ - الأصوات والدلالة :
 - الفونيم - النبر والتنظيم .
- د - نظرة عامة .
- هـ - خاتمة المطاف .

المقدمة :

★ لعل من أبرز التطورات التي شهدتها العلم في مطلع هذا القرن ، ظهور علم جديد جنح الى دراسة اللغة - هذه الظاهرة البشرية المتميزة - دراسة علمية ، ونظر إليها على أنها ظاهرة طبيعية يمكن أن تخضع لما تخضع له ظواهر الطبيعة الأخرى من اختبار علمي ينتهي الى قوانين ثابتة ، ونعني به علم اللسانيات (١) .

★ لكن هذا العلم لم يظهر في ميدان العلوم الانسانية ، ويزاحمها ، ليحتل مكان الصدارة دونما مقدمات فلقد كانت له جذوره الضاربة في أعماق الماضي ، فنجد بدايته عند الهنود واليونان ثم العرب . وإذا كان من مؤرخي هذا العلم من غفل أو تغافل عن دور العرب في بناء صرح علم اللسانيات الحديث ، وإذا وجد اليوم من يزعم ويردد أن هذا العلم وليد الحضارة الغربية ، في أحضانها نشأ ، وفي أرضها ترعرع حتى استوى عوده ، فإن هذا أو ذاك لا ينفي حقيقة واقعة تؤيدها النصوص الثابتة ، تقول: ان للعرب فضل السبق في بحث جوانب في علم اللسانيات ، وصلوا فيها الى نتائج يحق لهم أن يفاخروا بها الأمم .

★ وهذه الدراسة محاولة لبيان بعض صنيع العرب في جانب توليه اللسانيات الحديثة عناية كبيرة حين تدرس لغة ما ، هو الجانب الصوتي ، فلقد بات من المعروف أن اللغة - أي لغة - تدرس اليوم من جوانب أربعة هي :

١ - جانب الأصوات : Phonology - Phonetics .

٢ - جانب بناء الكلمة : Morphology .

٣ - جانب بناء الجملة : Syntax .

٤ - جانب الدلالة : Semantics .

والجانب الصوتي هو الأول والأهم ، وعليه الممددة في دراسة الجوانب الثلاثة الأخرى ، ويدور حوله معظم الدراسات اللسانية المعاصرة ، ولأهميته مظاهر لسنا بصدد بيانها ، الا أن الذي يعنينا في هذا المقام هو أن العرب تنبهوا قديماً على قيمة الصوتيات الكبيرة في الدرس اللغوي ، وكان لهذا التنبيه مظاهر متعددة سنذكر أبرزها ، كما يعنينا أن نقول: ان بين العرب علماء لغويين أفذاذاً ، لا يقلون في الأهمية عما يعرف الغرب وغيره اليوم من علماء أمثال سوسير وتشومسكي وجاكسون ، بل قد يفوقون هؤلاء في ميادين مختلفة من البحث اللغوي العلمي ، ولعل في طليعة من نفاخر بهم العالم ابن جني الذي من أجله صنعنا هذه الدراسة ، فلقد كانت لهذا الرجل صولات وجولات في ميادين لغوية شتى ، ما تزال تذكر له بعد ما يزيد على عشرة قرون .

★ والذي يهمنا الآن أن نتحدث عما كتبه في الصوتيات خاصة ، بقصد بيان موقعه من الدراسات اللغوية العربية السابقة خاصة ، ومن دراسات اللغويين الأجانب المحدثين خاصة ،

في سبيل ايضاح ما ذكرنا من فضل للعرب ، ولهذا نرى أن نبدا برصد أبرز ظواهر العناية بالصوتيات عند العرب ، فاذا جلوناها استطعنا أن نعرف مدى تأثير ابن جني بمن سبقه ، حين نقف عند مظاهر عنايته بالصوتيات وقفة فيها بعض الطول ، نتبين فيها من طرف آخر موقع دراساته الصوتية من الدراسات اللغوية المعاصرة عن طريق الربط أو المقارنة ، فاذا تم لنا ذلك كله انتهينا الى خلاصة دراستنا هذه ونتيجتها .

ب - الصوتيات العربية قبل ابن جني

١ - البدايات :

* عناية العرب بالصوتيات قديمة تعود الى اليوم الذي بدأ فيه اللحن ، فاصاب العربية في اصواتها كما اصابها في نحوها وصرفها ودلالاتها ، فالرواية التي تقول ان اعرابيا قرأ الآية القرآنية الكريمة (ان الله بريء من المشركين ورسوله) بكسر لام رسوله بدلا من ضمها ، يفهم منها أن لحن الاعرابي كان لحنا صوتيا مس حركة اللام ، وهي صوت ، فنشأ عن هذا خطأ في الدلالة ، وهو لحن كان مع امثال له حافظا لأبي الأسود الدؤلي (٦٧هـ) على أن يضع نقط الاعراب .

* ثم ان قوله للكاتب ، وهو يتلو عليه (اذا رأيتني قد فتحت فمي بحرف فانقط نقطة على أعلاه ، واذا ضمنت فمي ، فانقط نقطة بين يدي الحرف ، واذا كسرت فمي فاجمل النقطة تحت الحرف ، فان اتبعت شيئا من ذلك غنة (تنوينا) فاجمل النقطة نقطتين) (٢) انما يدل على أن أبا الأسود لاحظ أثر الشفتين في نوعية الصوت الذي يسميه المحدثون بالصائت (Vowel) ، فعين سمى الحركات القصيرة فتحة وضمة وكسرة اعتمد على شكل الشفتين ووضعيهما عند النطق ، وفي هذا إشارة الى خاصية مهمة من خواص الحركات ، ثم ان هذا الأساس في التنقيط عضوي فيزيولوجي يعتمد على الدرس الصوتي الحديث (٣) . فصنيع أبي الأسود اذن ، ان كان يهدف الى المحافظة على لغة القرآن ، فهو صنيع متصل بالصوتيات أوثق الصلة ، كما أن نقط الاعجام ان الذي قام به من الدوافع اليه المحافظة على أصوات العربية سليمة .

* اعتمادا على ما سبق يمكننا أن نقول أن نشأة الصوتيات العربية قديمة كانت في أحضان لغة القرآن الكريم .

٢ - جهود واتجاهات في الدرس الصوتي :

* لعله من المفيد أن نعرض أبرز جهود العرب في الدراسات الصوتية ، وقبل هذا نذكر أن العرب لم يعالجوا الأصوات وحدها ، انما كانت معالجتهم لها مع قضايا لغوية أخرى ، وكان لها قيمة تاريخية وعلمية ، وهذه المعالجة أخذت اتجاهات متعددة فهي عند أصحاب المعاجم والنحاة والبلاغيين والمعلمين باعجاز القرآن ، وعلماء التجويد والقراءات القرآنية .

★ أما أصحاب المعاجم ، فهم أقدم من تحدث عن الصوتيات من العرب ، والناظر في معجم العين - وهو أول معجم في اللغة العربية ، ينسب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥) - يرى أن معجمه هذا من أهم الدراسات الصوتية ، وخاصة مقدمته التي تنم عن حس لغوي دقيق ، فلقد أحس الخليل بكثير من جوانب المشكلة الصوتية ، إذ تحدث عن مخارج الحروف وصفاتها من همس وجهر وشدة ورخاوة ونحوها ، وعما يحدث للصوت في بنية الكلمة من تغيير يفضي إلى القلب أو الحذف أو الإعلال أو الإبدال أو الإدغام ، وذكر عدداً من القوانين الصوتية ، وعدداً من المسائل الصوتية واللهجية والقراءات .

★ ولعل أهم ما يستوقف النظر في صنيع الخليل ترتيبه معجمه على أساس صوتي ، وهو صاحب الفكرة الرائدة في ترتيب الحروف حسب مخارجها ، وقد رتبها على النحو التالي:
ع ح ه خ غ - ق ك - ج ش ض - ص س ز - ط د ت - ظ ذ ث - ر ل ن - ف ب م - و ا ي ء

★ لقد خالف الخليل في ترتيبه هذا ترتيب نصر بن عاصم الهجائي الذي يقوم على تشابه الحروف في صور الكتابة ، ويهمل الجانب النطقي . إذ أنه عرف بحسه الدقيق أن اللغة منطوقة قبل أن تكون مكتوبة ، وهذا أمر تتفق فيه اللغات جميعها ، ولذا رتب الحروف على أساس نطقي نظر فيه إلى مخارج الأصوات في جهاز النطق ، واعتمد على تذوقه للحروف ، وذلك بأن يصدر كلا منها بألف مهموزة يتبعها الحرف المقصود بالترتيب ساكناً ، وقد بحث عن أعمق الأصوات في المخرج ، فوجده الهمزة ، والأمر كذلك في اللغات كلها ، ولكنه لم يبدأ بها لأنها متقلبة لا تستقر على حال ، ولا صورة ثابتة لها في النطق أو الكتابة ، ثم قارن بين العين والحاء فوجد أن العين أنصع أي أوضح في النطق السمي ، فبدأ بها ، ثم وضع بعد العين أختها وهي الحاء ، ثم أتى بالهاء (١) وعلى هذا النحو مضى يرتب الحروف ترتيباً يثير تساؤلات في مواضع بعض الحروف إذا ما قارناه بالترتيب الحديث ، كموضع الواو والألف والياء ثم العين والهاء ، فليس لحروف اللمة مخرج محدد ، كما أن العين ليست هي الأسبق ، وليست الهاء أخت العين في المخرج ، ولكن الترتيبين ، مع ذلك ، يتفقان في الأساس الصوتي الذي يقومان عليه .

★ وقد قسم الخليل الحروف إلى طوائف ، وأعطى كلا منها اسماً خاصاً ، فالعين والحاء والخاء والفين حلقية لأن مبدأها من الحلق ، والقاف والكاف لهوية لأن مبدأها من اللهاة ، واعتمد في وصفه للأصوات على ما يحسه بنفسه من اختلاف في أوضاع أعضاء النطق معها ، وعلى العملية المعنوية التي يقوم بها المرء عند صدور كل صوت ، وعلى وقع هذا الصوت في أذن السامع دون أن يكون لديه شيء من الامكانيات الحديثة من آلات تسجيل أو تصوير أو معرفة بنظريات التشريح (٥) ، وغير خاف ، بعد هذا ، أن درس الخليل الصوتي يدل على عبقرية صاحبه ويدعو إلى الإقرار بفضل السبق والريادة فيه ، وإن كان للمحدثين مأخذ عليه ، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن ترتيبه للحروف سار عليه طائفة ممن جاء بعده من أصحاب المعاجم كالأزهري في تهذيب اللغة ، وابن سيدة في المحكم ، والقالي في البارع .

★ ونصل الى النحاة لنرى أنهم عسوا بالصوتيات بوصفها مدخلا لدراسة الصرف من ادغام واعلال وابدال ، ونحو ذلك ، فهذا سيبويه (- ١٨٠ هـ) يتحدث في باب الادغام عن عدد حروف العربية ومخارجها وصفاتها، ثم يقول في نهاية الباب (٦) (وانما وصفت لك حروف المجمع بهذه الصفات لتعرف ما يحسن فيه الادغام ، وما يجوز فيه ، وما لا يحسن فيه ذلك ، ولا يجوز فيه ، وما تبدله استثقالا كما تدغم ، وما تخفيه ، وهو بزنة المتحرك) وقد فصل النحاة القول في وصف مخارج الحروف وصفاتها فرادى ، ثم تناولوا بالدراسة ما رأوه فيها داخلا في حيز الادغام، كما فهموه ، وذلك مثل ادغام المتماثلين مخرجا والمتقاربين مخرجا والمشاركين في طرف اللسان، ثم الادغام بالصفة مثل ادغام المجهور والمهموس مما بأن يصيرا معا الى الجهر أو الى الهمس وبعض أمثلة القلب ، وبعض الأمثلة الشاذة (٧) .

★ ولعل خير من يمثل النحاة في حديثهم عن الأصوات أصدق تمثيل، سيبويه صاحب الكتاب المشهور الذي يمدده كثيرون المصدر الأول لعلم الأصوات العربي، وقد يضعه بعضهم بعد كتاب العين في المرتبة ، وفيه لخص سيبويه أراء استاذة الخليل بدقة وأمانة في آخر الكتاب، وقد ورث عنه ، فيما ورث وصفا دقيقا لأصوات العربية في مخارجها وصفاتها .

★ أما عن ترتيب سيبويه للحروف ، فقد خالف فيه ترتيب استاذة الخليل في بعض المواضع ، فكان على النحو التالي :

ا هـ ع ج غ خ ك ق ض ج ش ي ل ر ن ط د ت ص ز س
ظ ذ ث ف ب م و .

وجعل لهذه الحروف ستة عشر مخرجا ، للحلق منها ثلاثة ، وفي كل منها صوتان دون القصد الى ترتيبهما كما يفعل المحدثون ، وخصص لأصوات الفم ثلاث مناطق في أقصاه وأدناه ووسطه ، وحدد لكل صوت أو مجموعة من الأصوات مخرجا معينا ، ووصفه وصفا دقيقا ، ويميز بين الشديد والرخو ، وبين المجهور والمهموس على خلاف في بعض الحروف مع ما تقره الدراسات المعاصرة ، فهو ، مثلا، يعد الضاد رخوة ، وهي شديدة ، ويمد القاف والطاء مجهورتين ، وهما مهموستان .

★ وإذا كان سيبويه قد درس اللغة بادئا بالجملة ثم الكلمة ثم الصوت ، على عكس ما يفعل المحدثون ، وإذا كان وصفه للأصوات في آخر كتابه دليلا على أن النحاة لم يكونوا يقدرّون العلاقة العضوية التي تربط بين الأصوات والنحو حق قدرها ، كما يرى بعضهم (٨) ، فإن هذا أو ذاك لا ينال من قيمة الكتاب ، ومن كون دراسة سيبويه للأصوات دراسة متميزة ، فقد حصر اللغة مع استاذة الخليل ، ووصفها بدقة ، وأسساها على قواعد جعلت طائفة من اللغويين ممن أتى بعدهما ترسم خطاهما ، وتسير على آثارهما ، كالمبرد في المقتضب والزمخشري في المفصل والزجاجي في الجمل ، كما أن لما فعله هذان العالمان الكبيران قيمة كبيرة تبدو على نحو واضح حين يقارن بتفصيل ودقة مع ما نعرف اليوم من دراسات مماثلة .

★ ومن الذين تنبهوا على ظواهر صوتية الأديب والناقد المعروف الجاحظ (٢٥٥ هـ) ، اذ عرف بمض الأمراض اللغوية ، ونجد في كتابه (البيان والتبيين) خاصة معالجة علمية دقيقة للأصوات التي تدخلها اللثة (٩) ، وتحدث عن أوصاف هذا المرض ومراتبه الاجتماعية ، واقترح بعض العلاجات الطبيعية على نحو ما يعالج في أمريكا اليوم (١٠) وقد أدرك الجاحظ صلة الأمراض اللغوية بالمجتمع ، فدرس التلمثم على ثلاثة مستويات اجتماعية هي مستويات الفصحاء والعوام والأعاجم ، وعرف اختلاف اللهجات ، ودرس التبدلات الصوتية للغة العربية عند الأعاجم ، وهذا ما تنبته عليه الدراسات الحديثة ، كما أشار الى اقتران الحروف فرأى مثلاً أن (الجيم لا تقارن الظام ولا القاف ولا الطام ولا الغين بتقديم ولا بتأخير ، والزاي لا تقارن الظام ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير) (١١) .

★ ونمضي خطوة أخرى ، نتصفح كتب التراث العربي فنجد المؤلفين في اعجاز القرآن قد اعتنوا بمخارج الحروف ، وعرفوا صلة هذه المخارج بتلاؤم الحروف وتنافرها ، ولعل من أشهر هؤلاء أبا الحسن الرماني (- ٣٨٦ هـ) الذي رأى أن التلاؤم نقيض التنافر ، وضرب أمثلة له ، وأشار الى أن الفائدة منه (حسن الكلام في السمع وسهولته في اللفظ . وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصوت وطريق الدلالة) (١٢) ، كما ذكر أن (مخارج الحروف مختلفة ، فمنها ما هو من أقصى الحلق ، ومنها ما هو من أدنى الفم ، ومنها ما هو في الوسائط بين ذلك) (١٣) ، ثم تحدث عن فواصل القرآن ، ورأى أنها على وجهين أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة ، وضرب أمثلة لذلك .

★ الا أن الذين عنوا بالصوتيات عناية قد تفوق عناية غيرهم هم المارفون بتجويد القرآن الكريم وعلماء قراءاته ، فأما الأولون ، فلا يخلو كتاب لهم من كلام عن مخارج الحروف وطريقة نطقها (١٤) ، وقد اعتنوا بالادغام عناية خاصة ، وأفاضوا فيه ، يدفعهم الى ذلك كله حرصهم على اتقان ترتيل كتاب الله وتجويد نطقه ، وعنايتهم بالأصوات أدت الى ظهور مراتب التجويد من ترتيل وتدوير وحدر ، وظهور مصطلحات صوتية مهمة في وقت مبكر كالاشمام والروم والاختلاس والامالة والتخفيف والتفخيم (١٥) .

★ وأما علماء القراءات ، فقد أعانهم على العناية بالجانب الصوتي أن قراءات القرآن الكريم كانت متواترة بالتلقيني الشفوي ، ويطول بنا القول اذا تحدثنا عن الصوتيات عند من ألف في القراءات ، لذا سنكتفي بمثل واحد يشير الى عنايتهم بها ننقله عن ابن خالويه (- ٣٧٠) (١٦) (قوله تعالى : « فيه هدى » يقرأ بالادغام والظهار ، فالحجة لمن أدهم ماثلة الحرفين لأن الادغام على وجهين ماثلة الحرفين ومقاربتهما ، فالماثلة كونهما من جنس واحد ، والمقاربة أن يتقاربا في المخرج كقرب القاف من الكاف ، والميم من الباء واللام من النون ، وانما وجب الادغام في ذلك لأن النطق بالمتماثلين والمتقاربين ثقل ، فغفوه بالادغام ، اذ لم يمكن حذف أحد الحرفين) (١٧) .

٣ - أسباب العناية بالصوتيات :

★ لعله قد ظهر لنا من خلال العرض السابق أن أئمتنا الأوائل اهتموا بالظواهر الصوتية عناية واضحة ، أما لماذا كانت هذه العناية ؟ فلقد سبق أن أشرنا إلى أن الصوتيات العربية نشأت في أحضان لغة القرآن ، ونؤكد الآن أن عنايتهم بها كانت ، بالدرجة الأولى ، سعيًا وراء هدف سام نبيل هو المحافظة على كتاب الله وصيانيته من اللحن والتحريف ، أضف إلى ذلك أنهم أدركوا منزلة الدراسة الصوتية في العلوم اللغوية وارتباطها الوثيق بماها الجوا من قضايا نحوية وصرفية ودلالية وبلاغية . وهذا يذكرنا بما نعرفه في اللسانيات الحديثة من صلة درس الجانب الصوتي في اللغة بدرس الجوانب الأخرى التي أشرنا إليها في مطلع هذه الدراسة .

★ ثم إن علوم العرب اللغوية نشأت أولاً نشأت على السماع ، فيه حملوا الشعر من الرواة وحملوا القرآن الكريم والحديث النبوي ، وعليه اعتمدوا في نقد عيوب الشعر ، وفي تعميد القواعد ، وعليه أيضاً انبنى علم التجويد والقراءات ، وعلى هدي منه اتخذت بعض معايير الفصاحة وبه قيست لغات القبائل المذمومة . ولهجاتها (١٧) .

★ فهذه الأمور الثلاثة كانت من جملة الأسباب التي تضافرت على جعل علمائنا الأقدمين يهتمون بالدرس الصوتي على النحو الذي رأيناه ، وسنراه عند ابن جني .

٤ - الأصالة والسبق :

★ رأينا فيما تقدم ، أن للعرب قدماً ثابتاً وباعاً طويلة في الدراسات الصوتية ، ونذكر الآن أن لهم فضل السبق في الوصول إلى نتائج وحقائق علمية صوتية في غاية الدقة ، ذلك أن من العلماء والمستشرقين الأجانب ، بل من الباحثين العرب المحدثين من يقول أن الصوتيات العربية متأثرة ببحوث الأمم السابقة على العرب كاليونان ، وعنهم نقلوها (١٨) ، ولعل ما ساعد على هذا القول أمران اثنان هما إهمال المسلمين للدراسات الصوتية في عصر الدول المتتالمة ، وكون المستشرقين أول من تحدثوا عنها في عصر النهضة (١٩) .

★ وممن تولى الرد على الأخذين بهذا الرأي الدكتور كمال بشر ، وهو أحد العلماء المختصين ، فقال : (٢٠) (في رأينا أن دراسة العرب لأصوات لغتهم إنما هي دراسة أصيلة ، ليست منقولة في منهجها أو طريق التفكير فيها عن غيرهم من الأمم ، والقول بأنها ترجع إلى أعمال الهنود أو اليونان في دراساتهم الصوتية قول تعوزه الأدلة العلمية التي تستطيع أن تؤكد هذا الزعم أو تنفيه ، على أن النظر الدقيق في جملة ما طلع علينا به علماء العربية في مجال الأصوات اللغوية يحملنا على الجزم بأن هؤلاء العلماء كانوا يصدر عن عقليتهم الخاصة وثقافتهم العربية) .

★ ثم أتى بدليل على صدق قوله يتصل بمنهجهم في الدراسة الصوتية ، فرأى أن هذه الدراسة تقوم على أساس نطقي، كما عند الغربيين ، يعني بالخواص النطقية للأصوات ووظائف جهاز النطق وحركات أعضائه عند اخراج الأصوات ، وهذا مغالط لما سلكه اليونان ، إذ اعتمد هؤلاء أولاً على الخواص السمعية للأصوات ، وإذا كان منهج العرب يشابه منهج الهنود عامة ، فإن فيه اختلافات كثيرة في التفصيلات ، وهو منهج وصفي يعني بدراسة الظاهرة اللغوية في منزل عن تطوراتها التاريخية، ويخلو من الافتراضات العقلية والمتاهات الفلسفية ، ويقوم على أساس من أهم أسس البحث الصوتي اليوم وهو الملاحظة الذاتية .

★ ورأى الدكتور بشر أيضاً أن فيما قام به العرب سبقاً تاريخياً وعلمياً ، وإذا كان الهنود قد سبقوهم تاريخياً في الدرس الصوتي، فإن هذا لا ينفي أن يكون العرب رواداً فيه، فأبجديتهم ، - كما يقول (٢١) - فيها مبادئ صوتية رائعة ، ويتحقق فيها أحدث الآراء في الدرس الصوتي إذ أن فيها رمزاً واحداً لكل وحدة صوتية ، ثم أن لهم سبقاً في ادراك معنى الجهاز النطقي ومعرفة وظيفته وطبيعته . وهذا سيتضح عند ابن جني خاصة ، ولهم سبق أيضاً في ترتيب الأصوات حسب المخارج بدقة والعناية بتصنيفها وتقسيمها إلى مجموعات متداخلة .

★ فحقيقة الأمر ، إذن ، أن دراسات العرب الصوتية تتسم بالأصالة ، وفضل السبق ، وقد عرف شيئاً من هذا غير واحد من العلماء المنصفين والباحثين المدققين الأجانب كالمستشرق برجستراسر ، وفيرث الذي يقرر أن الدراسات الصوتية نشأت في أحضان لغتين مقدستين هما العربية والسانسكريتية ، وقد اعترف جورج مونين صراحة بجودة الدرس الصوتي عند العرب فقال (٢٢) : (منذ القرن الثامن الميلادي كان علماء اللغة في البصرة يسمون إلى وصف لغتهم وصفاً صوتياً ، وسواء أوجدوا تلقائياً علماً للأصوات جديراً بأن يذكرنا بالعلامة بايني ، أم أنهم اقتبسوا هذا العلم عنه ، فتلك مشكلة على حدة ، ولكن لا بد لنا - بادئ ذي بدء - أن نعتزف بوجود هذا العلم في الأصوات وأنه علم فذ ممتاز) ، ثم إن عالماً ألمانيا محدثاً هو (شاده) جعل موضوع رسالته لنيل شهادة الدكتوراه (علم الأصوات عند سيبويه) وفي هذا دليل على قيمة كتاب سيبويه - وقد رجح فيه أن العرب لم يقتبسوا علم الأصوات من أحد ، وأنه من وضعهم واستنباطهم خدمة للقرآن الكريم وأدائه (٢٣) .

★ على أن قضيتي الأصالة والسبق في درس العرب الصوتي ، قد تبدوان على نحو أوضح إذا وقفنا عند دراسات ابن جني خاصة وقفة تأمل وتدبر .

ج - الصوتيات عند ابن جني

١ - اللغة أصوات :

عرف ابن جني اللغة بقوله (٢٤) (أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) ، وهو تعريف هام يستوقف الباحث اللغوي الحديث، ذلك أنه تعريف دقيق يذكر أبرز الجوانب المميزة للغة ، فهو يؤكد أولاً الطبيعة الصوتية لها ، ويذكر وظيفتها الاجتماعية في التعبير

ونقل الفكر ، كما يشير الى اختلاف البنية اللغوية باختلاف المجتمعات الانسانية ، وهذه الجوانب الثلاثة تتناولها التعريفات الحديثة للغة (٢٥) ، والذي يهمننا في هذا المقام أولها ، فقد نظر ابن جني الى اللغة على أنها أصوات أولا تحمل دلالات يقوم بها التفاهم بين البشر حين يتخاطبون ، وعرف أن الأساس في الظاهرة اللغوية النطق ، وهو أساس تقوم عليه أكثر الدراسات المعاصرة . اذ تعنى بالكلام المنطوق أولا ، وتدرسه من جوانب أربعة سبق ذكرها أولها وأهمها الجانب الصوتي ، أما الكتابة فترى أنها تأتي في الدرجة الثانية ، وما هي الا محاولة لتصوير المنطوق قد تنجح وقد تخفق .

★ ويتصل بما نحن فيه نص نقتع عليه عند ابن جني يستوقف النظر ، وهو قوله (٢٦) (ذهب بعضهم الى أن أصل اللغات كلها انما هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء وشحيج الحمام ونقيق الغراب وصهيل الفرس ونزيب الطيب ونحو ذلك ، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد ، وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل) ، وهذا النص يتعلق بأحدى النظريات المعروفة في نشأة اللغة ، هي نظرية المحاكاة Onomatopoeia التي تقول ان اللغة محاكاة لأصوات الطبيعة ، ولم يعز ابن جني هذا القول اليه ، الا أن أحدا لم يسبقه الى ذكره ، أضف الى هذا أنه ركز القواعد التأسيسية لهذه النظرية في تراثنا العربي ، فقلبها على أوجهها الممكنة ، وجعل للمحاكاة مراتب أربعة هي المحاكاة الصوتية أي تسمية الأشياء بأصواتها ومحاكاة هيكل اللفظ لجملته الدلالة ثم المحاكاة التمايلية أي تعامل دلالة الأصوات الفيزيائية ودلالة الهيكل الوزني ، وأخيرا التركيب السياقي (٢٧) ومن الواضح عناية ابن جني بهذه النظرية ، بل ان الجملة الأخيرة في القول الذي سقناه هنا صريحة في بيان رضاه عنها ، ولا تحتاج الى تأويل .

★ بقي أن نقول ان الكثير من الباحثين اللسانيين اليوم يرون أن الحديث عن نشأة اللغة أمر غير ذي فائدة ، ذلك أنه بحث في الفيبنيات ، ولا يوصل الى حقائق يقينية يمكن الركون اليها والتسليم بها ، وهو أقرب الى الفلسفة اللغوية منه الى البحث اللغوي العلمي (٢٨) ، ولكن اذا ما تحدث باحثون عن هذه النشأة رأيت منهم من يميل الى الانحصار لما قاله ابن جني قبل عشرة قرون ، فالقول بالمحاكاة اليوم أحد مذهبين مفترضين عند من يقول ان أصل اللغة اصطلاح ومواضعة لا توقيف والهام ، وقد أخذ به معظم العلماء المحدثين مع تعديل طفيف ، وعلى رأسهم العالم الانكليزي وتني في القرن التاسع عشر (٢٩) ، فلا ين جني اذن فضل السبق العلمي ، وان كان القول بالمحاكاة في اللغة لا يخلو من مبالغة ، واذا صح في الفاظ قليلة ، فانه لا يصح اطلاقه وتعميمه على الفاظ اللغة كافة .

٢ - علم الأصوات :

★ كانت الأصوات الشغل الشاغل لابن جني ، ولها في تفكيره اللغوي جذور عميقة ، وعلى هدي منها عالج كثيرا من القضايا اللغوية ، وخاصة ما اتصل منها بالعرف الذي كان فيه العلم الأول بلا منازع ، ونرى هذا بوضوح في كتابيه سر الصناعة والخصائص (٣٠) ، بل ان الصوتيات تطل بين الحين والحين من ثنايا ما شرحه من اشعار .

★ وابن جنى أول من جعل الأصوات علماً، وأطلق عليها هذا اللفظ الواضح الصريح قبل الغربيين بقرون ، ودل به على دراسة الأصوات والبحث في مشكلاتها المختلفة على نحو مشابه للدرس الصوتي الحديث ، أسمعه يقول (٣١) (هذا القبيل من هذا العلم • - أعني علم الأصوات والحروف - له تعلق ومشاركة للموسيقا لما فيه من صنعة الأصوات والنغم) ، فقد أدرك إذن أن علم الأصوات علم قائم بذاته ، وإن كانت كلمة علم لا تعني يومذاك ما نمنه اليوم من أسس وقواعد منهجية دقيقة ، وكلام ابن جنى واضح الدلالة على أن الأصوات أخذ ينظر إليها في القرن الرابع الهجري على أنها يمكن أن تدرس درساً مستقلاً ، كما كانت تدرس علوم اللغة ، بالاصطلاح القديم ، من نحو وصرف وبلاغة وغيرها ، ويرى الدكتور كمال بشر أن مصطلح علم الأصوات عند ابن جنى على الصورة التي رسمها لهذا العلم جاء سابقاً للمصطلح الأوربي المقابل له وهو الفونيتيك Phonetics (٣٢)

★ وقد وردت تسمية علم الأصوات في كتاب من أهم كتب ابن جنى هو (سر صناعة الاعراب) (٣٣) وهو أول كتاب مستقل يؤلف في هذا العلم ، إذ لم يعرف العرب قبله كتاباً موقوفاً على الأصوات وحدها ، وهناك من يرى أنه أول كتاب في العالم مختص بالأصوات ، ولا يقارن بكتاب بائني العالم الهندي (القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد) ، لأن ذلك الكتاب - ويسمى المثمن - لم يكن خاصاً بالأصوات ، بل هو في النحو السنسكريتي عامة (٣٤) •

★ جمع ابن جنى في كتابه الدراسات الصوتية السابقة التي نشأت ضئيلة عند الخليل وسيبويه ثم تتابع عليها المنيعون بها من بعدهما ، حتى وصلت على يده إلى القدر الذي يحويه هذا الكتاب ، فقد كان القرن الرابع عصر تطور ونهضة في العلوم الإسلامية عامة ، وجاء كتاب سر الصناعة موضعاً لمعالم الدراسات الصوتية التي عني بها أهل اللغة في هذا القرن في جملة ما عنوا به من علوم ، ووسع مجال القول فيها ، وقوى تأثيرها في فروع الثقافة الأخرى (٣٥) •

★ أما موضوعات الكتاب فيمكن إجمالها فيما يلي :

- ١ - وصف جهاز المنطق •
- ٢ - عدد حروف المعجم وترتيبها وذوقها •
- ٣ - وصف مخارج الحروف وصفا تشريحيادقيقا •
- ٤ - الأجراس الطبيعية للحروف ، وبيان صفاتها الطبيعية وتقسيمها إلى أقسام مختلفة •
- ٥ - ما يعرض للصوت عند بناء الكلمة ومقارنته لآخر من تغيير يؤدي إلى الاعلال أو الإبدال أو الإدغام أو النقل أو العلف •
- ٦ - بيان الشاذ والمقيس من أنواع التفسير في الحروف ، والاستشهاد عليه •
- ٧ - نظرية الفصاحة في اللفظ المفرد ورجوعها إلى تأليفه من أصوات متباعدة المخارج •

★ وقد ذكر ابن جني أن غرضه من الكتاب هو الحديث عن الحروف ، أي الأصوات ، منفردة ، لا على أساس أنها مؤلفة لأن الحديث عند ذاك يطول كثيراً ، ويقود الى استيعاب جميع اللغة ، ودراسة الأصوات على هذا النهج يسميها علماً ، لكن هذا لا يعني أنه لم يدرس الأصوات في حالة اجتماعها ، بل قد فعل ذلك في ثنايا كتبه وخاصة كتابه الأشهر الخصائص ، وهذا ما سيتضح في مراحل البحث التالية .

٣ - جهاز النطق :

يصدر الأصوات اللغوية جهاز في الانسان يسمى تجويزاً بجهاز النطق Organs of Speech ذلك أن النطق وظيفة ثانوية له ، ساعدت على خلقها الضرورة الاجتماعية والذكاء الانساني ، وهذا الجهاز مكون من جملة من الأعضاء أكثرها ثابت وهي الأسنان واللثة والفم والحنك والجلد الخلفي للحلق ، وبعضها قابل للحركة وهي الشفتان والأسنان والفك الأسفل والبلعوم ، وفي اللهاة والحنجرة والأوتار الصوتية (٣٦) .

★ ولو تتبعنا رحلة الصوت منذ خروجه من الرئتين ، لرأيناه - باختصار - يسير في مجرى القصبة الهوائية . وفي أعلاها وأسفل الفراغ الحلقوي تستقبله الحنجرة ، فيمرر بالوترين الصوتيين ، ثم يخرج الى فراغ الحلق ، فيلتقي باللسان والحنك ، ثم يمر بهما بالشفيتين خارجاً من الفم .

★ والنطق (عملية مركبة بمعنى أن الصوت لا يتكون الا بمدة عمليات متكاملة . فلا تكفي استدارة الشفتين لنطق الصوت ومجرد وضع اللسان في أي موضع من الفم لا يكفي لنطق أي صوت ، ولذا فهناك مقومات أساسية لنطق الأصوات اللغوية) (٣٧) . ويتحكم في الصوت عدة أعضاء في جهاز النطق كالوترين الصوتيين واللسان ومناطق التقائه بالحنك في مقدمه أو وسطه أو أقصاه ، وكالتقائه بالأسنان ، كما أن لوضع الشفتين دوراً هاماً في نوع الأصوات وصفاتها ، وللتجويف الأنفي دوره أيضاً في نطق بعض الأصوات وغيره ، فبعد هذا ، أن النطق يختلف من انسان لآخر ، كما يختلف من قوم لآخرين تبعاً لظروف عقلية ونفسية واجتماعية ، ليس هنا مجال بحثها .

★ هذا ما قرره المحدثون ، ونصل الى ابن جني لنرى ماذا قال في جهاز النطق ، فيستوقفنا نص هام ، يحسن أن نقرأه لنرى ما فيه (٣٨) (وقد شبه بعضهم الحلق والفم بالناي ، فان الصوت يخرج فيه مستطيلاً أملس ساذجاً ، كما يجري الصوت في الألف هفلاً بغير صنعة ، فاذا وضع الزامر أنامله على خروق الناي المنسوفة وراوح بين أنامله ، اختلفت الأصوات ، وسمع لكل خرق منها صوت لا يشبه صاحبه ، فكذلك اذا قطع الصوت في الحلق والفم باعتماد على جهات مختلفة كان سبب استماعنا هذه الأصوات المختلفة) .

★ ثم يبين ابن جني في وضوح سر اختلاف الأصوات الخارجة من جهاز النطق ، وكيف يتم هذا الاختلاف فيقول (ونظير ذلك أيضاً وتر العود ، فان الضارب اذا ضربه ، وهو مرسل

سمعت له صوتاً فان حصر آخر الوتر ببعض أصابع يسراه أدى صوتاً آخر ، فان أدناها قليلاً سمعت غير الاثنين ، ثم كذلك كلما أدنى أصبعه من أول الوتر تشكلت لك أصداً مختلفة ، الا ان الصوت الذي يؤديه الوتر غفلاً غير محصور تجده - بالاضافة الى ما آداه وهو مضغوط محصور - أملس مهترأ ، ويختلف ذلك بقدر قوة الوتر وصلابته وضغطه ورخاوته . فالوتر في هذا التمثيل كالحلق ، والخفقة بالضرب عليه كأول الصوت من أقصى الحلق ، وجريان الصوت فيه غفلاً غير محصور كجريان الصوت في الألف الساكنة ، وما يمترضه من الضغط والحصر بالأصابع كالذي يعرض للصوت في مخارج الحروف من المقاطع ، واختلاف الأصوات هناك كاختلافها هنا) . وهو بهذا يصف ميكانيكية النطق .

★ ونشير أولاً الى أن ذكر كلمة بعضهم في قول ابن جني يوحي بأن تشبيه الحلق والغم بالناي ، ليس من صنعه ، وأغلب الظن أنه للخليل ، فقد عرف عنه اشتغاله بالموسيقا واتقانها . وكثيراً ما أورد ابن جني آراءه في كتبه (٣٩) ولكنه تشبيه بارع كبراعة تشبيه الحلق بوتر العود ، وفي القول ذكر أن الحلق يكون صلباً ورخوا ، ولصلابته أو رخاوته أثر فيما ينطق من أصوات ، ومن المروف اليوم أن في الغم حنكاً صلباً ثابتاً لا يتحرك ، وحنكاً ليناً قابلاً للحركة ، قد يرفع أو يخفض فيغير في الأصوات (٤٠) ، فلعل الحلق عنده يعني الحنك عند المحدثين ، والمهم في الأمر أن ابن جني عرف أن الأصوات تختلف فيما بينها تبعاً لأوضاع أعضاء جهاز النطق ، وأن من الأصوات ما تعترضه العوائق التي مثلها بأنامل الزامر على الناي أو أصابع ضارب العود على الوتر ، وهي عند المحدثين عوائق الوترين الصوتيين واللسان وغير ذلك .

★ وينبغي أن ننتبه الى ما يقصده ابن جني بكلمة المقطع في قوله الذي نتحدث عنه ، فليس المقصود منها ما نغنيه نحن اليوم من اجتماع صوتين أو أكثر ، بل تعني - كما يفهم من كلام له - المكان الذي يعترض فيه الصوت عائق يمنعه عن جريه واستطالته ، وفي هذا يقول (٤١) (اعلم أن الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلًا حتى يعرض له في الحلق والغم والسفتين مقاطع تشبه عن امتداده واستطالته) فالمقطع عنده إذن ، هو مخرج الحرف كما في اصطلاح المحدثين ، ويلاحظ هنا أيضاً إشارة ابن جني الواضحة الى أن اعتراض الصوت في جريانه قد يكون في واحد من أعضاء النطق التي ذكرها .

★ وابن جني لم يصف جهاز النطق على نحو ما يفعل المحدثون ، بل اكتفى بالتشبيه الذي رأيت ، وبذكر مختلف أعضاء هذا الجهاز في خلال حديثه عن مخارج الحروف ، وهي الصدر والحلق والغم والغياشيم ، فالصدر يساعد على اطلاق النفس المؤدي الى احداث الصوت ، وليس مساوياً للأعضاء الأخرى ، لأنه لا يضم مدارج الأصوات ، وهو لا يذكره الا نادراً ، أما الحلق فيدخل تدخلًا مباشرًا في عملية النطق ، كما أشرنا منذ قليل ، وقد قسمه الى أقصى الحلق وأوسطه وأدناه ولكل جزء مخارجه ، وفرق بين أول الغم ووسطه ومقدمه ، ولي الغم جملة أعضاء تنهض بالنطق فهناك اللسان الذي ميز فيه أقصاء ووسطه وطرفه بالاضافة الى حافتيه ، وكان العرب قد خصوا كل قسم منه باسم خاص ، وهناك

الأسنان ، ولها دورها الهام في النطق، وقد فرق ابن جني فيها بين الشنايا والرباعيات والأنياب والضواحك ، وذكر الشفتين وهما تسهتان أيضاً في النطق وخاصة الشفة السفلى ، وذكر الخياشيم التي تساعد على مخرج النون الخفيفة الساكنة (١٢) . ولكنه أهمل الحديث عن الوترين الصوتيين ، كما فعل غيره من القدماء ، والمحدثون يرون لهما دوراً كبيراً في همس الأصوات أو جهرها ، وفي نطق همزة القطع خاصة .

٤ - الصوت والحرف :

لكلمة الحرف عند العرب القدماء معان كثيرة (١٣) ، وخاصة في مجال القراءات القرآنية ، يعنينا منها هنا معنيان اثنان : الصوت المنطوق والرمز المكتوب ، فهذه المنيين خاصة كان الحرف معروفاً عند العرب ، وعند كثير من علماء أوربة لمهّد قريب أيضاً (١٤) ، وإذا ما تكلم اللغوي العربي عن الحرف، فإنه لم يكن يعني إلا الصوت اللغوي، وإذا عني رمزه المكتوب نبه على ذلك فقال مثلاً (أما صورة الحرف في الخط) أو (هذا موجود لفظاً وخطاً) أو نحوه (١٥) ففكرة الحرف هذه كانت مسيطرة على الدراسات اللغوية العربية ، إلا أنها في العصور الإسلامية المتأخرة أصبحت تعني غالباً الرمز الكتابي .

★ ولكن الذي يعنينا من هذا مفهوم الحرف عند ابن جني ، وهل فرق بينه وبين الصوت ؟ وإذا كان فعل فماذا قال فيهما ؟ نظر ابن جني إلى الحرف، كما نظر قبله الخليل وسيبويه، على أساس أنه عنصر ثلاثي الأجزاء ، أي أن له جانب التسمية التي يعرف بها كالألف والهمزة والياء ونحو ذلك ، وجانباً مسموعاً هو صوت الحرف ، وجانباً مقروءاً هو رمزه الكتابي ، لكنه بالاضافة الى هذا ، ميز بين الصوت والحرف ، فقال في تعريف الأول (١٦) (الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً حتى يعرض له في الحلق والقم والشفتين مقاطع تنبيه عن امتداده واستطالته) ، والصوت على هذا التعريف عام يشترك فيه الانسان الناطق والحيوان الأعجم ، لأن الاثنين يملكان هذه الأعضاء التي ذكرها ، أما الحرف عند ابن جني فهو (١٧) (حد منقطع الصوت وغايته مطرفه) ، وهو من مادة حرف التي يراد بها حد الشيء وحدته ، وقد سمي المقطع حرفاً أيضاً ، وهو ما يعرض للصوت فيثنيه عن امتداده كما مر (فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً) ، والمعروف أن المقطع هو مخرج الحرف لا الحرف ، فتسمية ابن جني لا تستقيم إلا على ضرب من المجاز (١٨) .

★ ونلاحظ أن ابن جني يقرن أحياناً الحرف بالصوت ، ففي أول كتابه سر الصناعة ذكر علم الأصوات ، والحروف ، وعنون أحداً بوابه بذوق أصوات الحروف ، كما ذكر أن بعض الحروف أشد حصرًا للصوت ، وقال مثلاً (١٩) (قد نجد من الحروف ما يتبهم في الوقت صوت ، وهو مع ذلك ساكن ، وهو الفاء والثام والسين والصاد ونحو ذلك ، وتقول في الوقت أف ، اث ، اس ، أص) والأغلب أن يكون الصوت هنا بمعنى الهواء، كما يرى الدكتور كمال بشر (٢٠) والمهم في الأمر أن الأمثلة السابقة يفهم منها أن الحرف غير الصوت .

★ ولكن ابن جنى قد يستخدم كلمة الصوت والحرف في معنى واحد ، اذ ناوب بينهما في حديثه عن الادغام ، فذكر تقريب الصوت من الصوت ، ثم عاد فذكر تقريب الحرف من الحرف ، وقد يستخدم كلمة الصوت في معنى الحركة ، كما فعل عند حديثه عن الامالة ، وعن كسر الشين والباء في نحو شعير وبِعير ، ويقترّب هنا من استخدام المحدثين لهذه الكلمة . بل انه استخدم كلمة الصوت ، في خلال حديثه عن الصوت حين يدخل في تشكيل البنية ، فاذا وقفنا على بعض الحروف بساكن تبع الحرف صوت كما في اح و اص ، وهو صوت يضمف ويتضام للحس ، على حد تمبيره اذا ما قلت يحرّد ويصبر ونحوها (٥١) والصوت هنا يغلب أن يكون متساوياً لما يسميه المحدثون اذا ما قلت يحرّد ويصبر ونحوهما (٥١) ، والصوت هنا يغلب أن يكون مساوياً لما يسميه المحدثون الاحتكاك ، على رأي الدكتور بشر .

★ وهكذا نرى أن ابن جنى عرف مصطلحي الصوت والحرف معاً ، وان كان عنده بعض اضطراب وتداخل في استعمالهما ، ولكن الغالب على درسه الصوتي ، كما يتضح لمتابعه ، استعماله كلمة الحرف يعني بها الصوت ، كما فعل سابقوه ، ونرى هذا خاصة في مقدمة كتابه سر الصناعة اذ قال متحدثاً عن مضمونه (٥٢) (اذكر أحوال هذه الحروف [حروف المعجم] في مخارجها ومدارجها ، وانقسام أصنافها ، واحكام مجهورها ومهموسها ، وشديدها ورخوها ، وصحيحها وممثلها ، ومطبقها ومنفتحها ، وساكنها ومتحركها ، ومضغوطةا ومهتوتها (٥٣) ، ومنحرفها ومشرّبتها ومستويها ومكررها ، ومستعملها ومنخفضها الى غير ذلك من أجناسها) ، فكلامه هذا واضح الدلالة على أنه يقصد من كلمة الحروف الأصوات ، آية هذا أنه ذكر صفات ، هي للصوت المنطوق لا للرمز المكتوب ، ويجدر بنا أن نشير هنا الى أن أكثر هذه الصفات ما يزال معروفاً في الدرس الصوتي الحديث ، أما أصحاب هذا الدرس فيميزون بين الصوت والحرف على نحو واضح ، قد يختلف بعض الشيء عن تمييز الأقدمين بينهما ، وبين الاثنين عندهما ، فروق تتصل بمفهوم الفونيم الذي سنشير اليه في مقبل الحديث (٥٤) .

٥ - الأصوات مفردة وتصنيفاتها :

★ عدة الحروف عند ابن جنى تسعة وعشرون ، كما هي عند أكثر اللغويين العرب . قال في سر الصناعة (٥٥) (اعلم أن أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفاً ، فأولها الألف وآخرها الباء على المشهور من ترتيب حروف المعجم ، الا أبا العباس ، فانه كان يبعدها ثمانية وعشرين حرفاً ، ويجعل أولها الباء ، ويدع الألف من أولها ، ويقول هي همزة ، ولا تثبت على صورة واحدة ، وليست لها صورة مستقرة ، فلا أعتدها مع الحروف التي أشكالها محفوظة معروفة ، وهذا الذي ذهب اليه أبو العباس غير مرضي عندنا) ،

وقد رأى ابن جنى أن انقلاب الهمزة في بعض أحوالها لعارض يعرض لها لا يخرجها عن كونها حرفاً ، وهي عنده ألف ، وأتى على هذا بأكثر من دليل ، ووضعها قبل الباء في ترتيب الحروف ، ذلك أنها إذا وقعت أولاً كتبت ألفاً ، ولا بد من تحقيقها ، فتقول أخذَ وإبراهيم ، ثم إن كل حرف سميت به تجد في أول تسميته لفظه بعينه ، فتقول جيم وأول هذه الكلمة لفظ الجيم نفسها ، وكذلك إذا قلت ألف ، فأول الحروف التي نطقت بها همزة (هـ) ولقد تحدثنا عن موضع الهمزة لصلتها بما نحن فيه من حديث عن الناحية الصوتية ، وسنرى أن لهذا الموضع أهميته في ترتيب الحروف عنده .

★ وقد صنف ابن جنى الحروف تصنيفات عدة سنتحدث عنها فيما يلي واحداً بعد آخر ، وقبل ذلك نحب أن نشير إلى أمر يذكره المحدثون اليوم هو (يعتمد تصنيف الأصوات اللغوية من الناحية الفيزيولوجية أو النطقية على المعرفة الدقيقة بأعضاء النطق ، وعلى الفهم العلمي لعملية الكلام ، ولذا يفيد البحث الصوتي من علم التشريح في التعريف بأعضاء النطق ، ومن علم الفيزيولوجيا في معرفة وظائف هذه الأعضاء ، وكيفية قيامها بهذه الوظائف) (٥٧) ، ولنتأمل الآن في تصنيفات ابن جنى للأصوات ، فسندري أنه اعتمد فيها على هذين الأمرين .

١ - الصوامت والصوائت :

يميز المحدثون اليوم بين نوعين من الأصوات تبعاً لوضع الوترين الصوتيين في الحنجرة ، وطريقة مرور الهواء من الحلق والحنجرة أو الأنف ، وهي عندهم صامتة وصائتة ، فالصامت (Consonant) هو الصوت الذي (يضيق عند صدوره مجرى الهواء فيسمع له صغبر أو حفيف أو ينحبس لحظة فيسمع له انفجار مثل ص ، ف ، ومثل ، ب ، ك) . أما الصائت (Vowel) فهو الصوت الذي (ينتج عن اهتزاز الحبلين الصوتيين دون قفل أو تضيق أو انسداد نسبي في منطقة جهاز النطق أعلى المزمار) (٥٨) . والأصوات الصامتة في اللغة العربية هي ما سماه العرب بالحروف ، وعددها ثمانية وعشرون وهي همزة القطع والباء والتاء والشاء والجيم والحاء والخام والذال والذال والراء والزاي والسين والشين والصاد والضاد والطاء والظاء والعين والغين والفاء والقاف والكاف واللام والميم والنون والهاء والواو في نحو (ولد - يوم) والياء في نحو (يلد ، بيت) ، أما الأصوات الصائتة فهي الحركات الثلاث المعروفة ، فإذا طالت كانت منها حروف المد الألف في نحو قال ، والياء في نحو الراعي ، والواو في نحو يدنو .

★ وقد أطلق العرب على الصامت اسم الساكن والصحيح ، وعلى الصائت أسماء حروف المد أو حرف العلة أو حرف اللين ، ولكن منهم من جرى على استعمال المصطلحين صائت ومصوت في الدلالة على الحركات ، فابن جنى مثلاً سمي حروف المد - وهي حركات طويلة - بالحروف المصوتة ، إلى جانب تسميتها بحروف المد واللين فقال (٥٩) (الحروف المطولة هي

الحروف الثلاثة اللينة المصوتة ، وهي الألف والياء والواو . اعلم أن هذه الحروف أين وقعت ، وكيف وجدت ، بعد أن تكون سواكن يتبعهن بعضهن غير مدغمات ، ففيها امتداد ولين نحو قام وسيربه وحت وكوز وكتاب وسعيد وعجوز) .

★ وما يعنينا هنا أكثر من التسمية والمصطلحات هو أن العرب اعتنوا بالصوامت والصوائت في أن معاً ، وعرضوا لمميزاتهما الصوتية على نحو يتفق - بوجه عام - مع ما حدده علماء الأصوات المحدثون ، ومنهم من فرق بين الصوائت الطويلة والقصيرة ، ولكنهم أولوا الأصوات الصامتة عناية خاصة ، ووجهوا إليها معظم جهودهم وبحوثهم الصوتية ، فنظروا فيها من حيث مخارجها وصفاتها المختلفة ، وإن لم يقدموا لنا تعريفاً علمياً لها ، ويمود اهتمامهم الملحوظ بالصوامت إلى نظرية الأصول عند علماء العربية ، فأصول الكلمات أصوات صامتة ، وإلى وجود رموز مستقلة للحروف السابقة لرموز الحركات (٦٠)

★ ولعل في طليعة ما يهمننا من الحديث عن الأصوات الصامتة والصائتة طريقة الأقدمين في التمييز بينهما ، فالخليل مثلاً وزع الحروف على مخارجها ، ونسب كل مجموعة منها إلى مخرج كالحلق واللسان والشفة ، ثم رتب الحروف في مدرج المخارج على نحو يشعر بأدراكه للفرق بين النواعين ، فقد أتى بخمسة وعشرين حرفاً على نسق متصل في سلسلة واحدة ، وسماها الحروف الصالح ، ثم أتبعها بمجموعة أخرى فيها حروف المد ، ومعها الهزمة ، وسماها هوائية ، وإن كان أخطأ في موضع الهزمة ، على ما يرى الدكتور كمال بشر (٦١) وفي تسميته لحروف المد بالهوائية أتى بأهم خاصية من خواص الحركات ، وهي حرية مرور الهواء في حال النطق بها ، فلا يقف في طريقها عائق ، أو لا يتعلق بها شيء ، حسب عبارته .

★ أما ابن جني فيستوفينا فصل في كتابه سر الصناعة دعاه (ذوق أصوات الحروف) ، فيه نقراً قوله (٦٢) (سبيلك إذا أردت اعتبار صدى الحرف أن تأتي به ساكناً لا متحركاً ، لأن الحركة تقلق الحرف عن موضعه ومستقره ، وتجتذبه إلى جهة الحرف التي هي بعضه ، ثم تدخل عليه همزة الوصل مكسورة من قبله ، لأن الساكن لا يمكن الابتداء به ، فنقول اك ، اق ، اح ، وكذلك سائر الحروف ، إلا أن الحروف أشد حرصاً للصوت من بعضها ، ألا تراك تقول في الدال والطاء واللام اد ، اء ، ال ، ولا تجد للصوت منفذاً هناك ٠٠٠) .

★ يعتمد ابن جني في ذوقه للحروف هنا على أساس اعتمده قبله الخليل ، وفي قوله هذا نلاحظ أدراكه الواضح لأهم ما يميز الحروف الصامتة من الصائتة ، فالأولى قد يقف هواؤها وقوفاً تاماً (فلا تجد للصوت منفذاً هناك ، والثانية (حروف المد) يمتد فيها الهواء في مجراه ويستمر في الامتداد لا يمنعه شيء حتى ينتهي بانتهاء نطق الصوت نفسه ، يتابع فيقول (فإن اتسع مخرج الحرف حتى لا يقطع الصوت عن امتداده واستطالته استمر الصوت معتداً حتى ينفد ٠٠٠٠ فيفضي حسيراً إلى مخرج الهزمة ، فينقطع بالضرورة عندها إذ لم يجد منقطعاً فيما فوقها ، والحروف التي اتسعت مخارجها ثلاثة الألف ثم الياء ثم الواو) ، وينبه الدكتور إبراهيم أنيس على أن طريقة ابن جني والخليل في ذوق الحروف لا تتحقق

فيها الدقة الثامة فيقول (٦٣) (يجب الاحترازي اختبار الصوت المجهور من الاتيان قبله بالف وصل ، كما كان يفعل القدماء من علماء الأصوات ، لأن الصوت حينئذ لا يتحقق فيه الاستقلال الذي هو أساس التجربة الصحيحة) .

* على أن الفرق بين الصوت الصامت والصائت يبدو على نحو أوضح عند ابن جنى في تصوير بارع ودقيق ، عند مقارنته جهاز النطق عند الانسان بالناي والعود ، وقد ذكرنا هذا التصوير قبلا ، ونجزي منسبنا قوله (٦٤) (وقد شبه بعضهم الحلق والغم بالناي ، فان الصوت يخرج فيه مستطيلاً أملس ساذجاً ، كما يجري الصوت في الألف غفلاً بغير صنعة ، فاذا وضع الزامر أنامله على خروق الناي المنسوقة ، وراوح بين أنامله اختلفت الأصوات . وسمع لكل خرق منها صوت لا يشبه صاحبه ، فكذلك اذا قطع الصوت في الحلق والغم باعتماد على جهات مختلفة كان سبب استماعنا هذه الأصوات المختلفة) ، وهنا يميز ابن جنى بين الصامت والصائت تمييزاً يوافق ما تجري عليه الدراسات اللغوية المعاصرة فهذا الصوت المستطيل الأملس هو الصائت الذي لا يعترضه عائق ، وذلك الذي يعترضه ما يقطع امتداده هو الصوت الصامت ، ويسمى ابن جنى الصائت صحيحاً والصامت حرف مد واستطالة فقد قال ٦٥ (جميع الحروف صحيحة الا الألف والياء والواو اللواتي هن حروف المد والاستطالة ٠٠٠ الا أن الألف أشد امتداداً وأوسع مخرجاً) ، وفي نطق هذه الألف خاصة تتوضح ظاهرة حرية مرور الهواء وانطلاقه .

* ولم يكتف ابن جنى بمجرد التمييز بين الصامت والصائت ، بل تحدث عن الصوائت حديثاً خاصاً ، وأدرك نوعاً من الملاقة يقوم بين الحركة وحروف المد يتوضح في النص التالي الذي يستوقف النظر (اعلم أن الحركات أبعاض حروف المد واللين ، وهي الألف والياء والواو ، فكما أن هذه الحروف ثلاثة ، فكذلك الحركات ثلاث وهي الفتحة والكسرة والضمة ، فالفتحة بعض الألف ، والكسرة بعض الياء والضمة بعض الواو ، وقد كان متقدمو النحويين يسمون الفتحة الألف الصغيرة والضمة الواو الصغيرة ، وقد كانوا في ذلك على طريق مستقيمة) (٦٦) ويؤخذ من هذا النص أمر هام هو أن الحركات تشترك مع حروف المد في ناحية النطق والوضوح السمعي ، الا انها أقصر من تلك الحروف ، فهي أبعاض لها ، ودليل ابن جنى على هذا أنك متى أطلت الحركة صارت حرف مد ، وفي هذا يقول (٦٧) (ويدل على أن الحركات أبعاض لهذه الحروف أنك متى أشبعت واحدة منهن حدث بعدها الحرف الذي هي بعضه) ، ويأتي بأثلة على هذا منها أنك اذا أشبعت فتحة عين عسر حصلت على عامر ، واذا أشبعت ضمة عين عسر حصلت على عومر ، (فلولا أن الحركات أبعاض لهذه الحروف وأوائل لها لما نشأت عنها ، ولا كانت تابعة لها) وعلى هذا يمكن أن نعد حروف المد عند ابن جنى حركات طويلة - على نحو ما يرى المحدثون - وان لم ينص على أنها حركات ، فهذا مفهوم من كلامه (٦٨) ، إذ أن الحركات والحروف تتفق في كل شيء مع فارق واحد هو الطول والقصر ، ثم ان إشارة ابن جنى الى متقدمي النحويين تذكرنا بأن هؤلاء أدركوا ما وضعه وهذا ما نلاحظه اذا نظرنا في صنيع الخليل حين اخترع علامات الضبط التي ما تزال نستعملها الى اليوم (إذ أخذ من حروف المد صوراً مصفرة للدلالة عليها ،

فالضمة واو صغيرة في أعلى الحرف لثلاثلتبس بالواو المكتوبة - والكسرة ياء متصلة تحت الحرف ، والفتحة ألف مبطوحة فوقه (٦٩) .

★ وقد عد ابن جنى الفتحة أولى الحركات وادخلها في الحلق ، وبمدها الكسرة ثم الضمة ، فإذا بدأت بالفتحة ، وتصمدت تطلب صدر الفم والشفيتين اجتازت في مرورهما مخرج الياء والواو فجاز أن تشمها شيئاً من الكسرة أو الضمة ، ومن هنا كانت ظاهرة الامالة *Inclination* ، وهي جنوح بالآلف إلى الكسرة، وظاهرة التفخيم *Velairsation* وهي جنوح بالآلف إلى الضمة ، والامالة والتفخيم في الآلف عنده حرفان مستحسنان يؤخذ بهما في القرآن الكريم وفصيح الكلام ، معنى هذا أن ابن جنى عرف الحركات الفرعية ، ونص على هذا بوضوح فقال : (وهناك حركات فرعية أخرى كالتي بين الفتحة والكسرة والتي بين الضمة والكسرة ومحصلها على الحقيقة ست حركات) فإذا نظرنا إلى الحركات بمنظار المحدثين رأيناها في العربية ثلاثاً في الوظيفة والتمييز بين الممانى ، ولكنها في النطق تسع ، ذلك أن كل حركة يصيبها التفخيم أو الترقيق ، وقد تكون في مرتبة متوسطة بينهما ، وإذا عددنا حروف المد حركات طويلة كان لنا من كل حركة ست صور ويصبح مجموع الحركات عندئذ ثمانى عشرة (٧٠) وواضح أن التفخيم أو الترقيق للحركة أو نطقها بين بين لا يؤثر في الممانى إنما هي صور نطقية ، والمهم فيما نحن فيه أن ابن جنى تنبه على طرائق نطق الصوائت ، وذكر صعوبة النطق في بعضها ، فلو تكلفت مثلاً أن تشم الكسرة أو الضمة رائحة الفتحة لاحتجت إلى الرجوع إلى أول الحلق ، وفي هذا مشقة .

★ بقي أن نشير إلى رأي ابن جنى في قضية خلافية قديمة هي : ترى ما السابق الحرف أم الحركة ؟ وقد رأى بعض العرب أن السابق هو الحركة . ووقف آخرون موقفاً وسطاً فقالوا بأنهما يحدثان معاً ، أما ابن جنى وقبله سيبويه ، فقد رأيا أن موضع الحركة من الحرف بعده لا قبله ، وهو رأي لم يحاول المحدثون أن ينقضوه لأن الأدلة والشواهد التي جاء بها ابن جنى كانت قوية (٧١) .

٢ - مخارج الأصوات :

رتب ابن جنى الأصوات الصوائت حسب تتابع مواضع نطقها ، وهي المخارج ، من الحلق إلى الشفتين على النحو التالي :

ء - ا - هـ - ع - ح - غ - خ - ق - ك - ج - ش - ي - ض - ل - ر - ن - ط
د - ت - ص - ز - س - ظ - ذ - ث - ف - ب - م - و

ثم قال (٧٢) (فهذا هو ترتيب الحروف على مذاقها وتصمدها ، وهو الصحيح . فأما ترتيبها في كتاب العين ، ففيه خلل واضطراب ومخالفة لما قدمناه آنفاً مما رتبته سيبويه ، وتلاه أصحابه عليه ، وهو الصواب الذي يشهد لنا التأمل بصحته) ، فهو ينص صراحة على مخالفته لترتيب الخليل للحروف ، وإن كان وافقه في عددها ، وهي مخالفة واضحة في عدد

من المواضع ، من ذلك مثلا أن الخليل جعل العين أولا وتليها الحاء والهاء ، في حين أن الهمزة والألف والهاء تسبقها عند ابن جني، وأن الخليل وضع القاف بعد الفين مباشرة في حين أن الحاء تفصل بينهما عند ابن جني .

* كما أن ابن جني خالف ترتيب سيبويه في بعض المواضع القليلة - وإن ذكر ترتيبه هو الصواب - يمكن حصرها ببدء من القاف في ترتيب ابن جني وانتهاء بالضاد ، فقد جاء ترتيب سيبويه لهذه الحروف الستة على النحو التالي (٧٣) (ك ، ق ، ض ، ج ، ش ، ي) .

وقد وزع ابن جني الحروف على المخارج ببدء من الحلق وانتهاء بالشفقتين ، فاجتمع لديه ستة عشر مخرجاً ، وعلى هذا العدد يتفق أكثر العلماء اليوم ، أما ترتيب هذه المخارج فهو على النحو التالي :

- ١ - من أسفل الحلق وأقصاه مخرج الهمزة والألف والهاء .
- ٢ - من وسط الحلق مخرج العين والحاء .
- ٣ - من أدنى الحلق مع أول الفم مخرج الفين والحاء .
- ٤ - من أقصى اللسان مخرج القاف .
- ٥ - من أسفل من ذلك وأقرب الى مقدم الفم مخرج الكاف .
- ٦ - من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى مخرج الجيم والشين والياء .
- ٧ - من أول حافة اللسان . وما يليها من الأضراس مخرج الضاد .
- ٨ - من حافة اللسان ، من أدناها الى منتهى طرف اللسان ، فويق الضاحك ، مخرج اللام .
- ٩ - من طرف اللسان بينه وبين ما فويق الثنايا مخرج النون المتحركة .
- ١٠ - من فويق مغارز الثنايا مخرج الراء .
- ١١ - بين طرف اللسان وأصول الثنايا مخرج الطاء والذال والتاء .
- ١٢ - بين الثنايا وطرف اللسان مخرج الصاد والزاي والسين .
- ١٣ - بين أطراف اللسان وأطراف الثنايا مخرج الظاء والذال والثاء .
- ١٤ - من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا مخرج الفاء .
- ١٥ - مما بين الشفتين مخرج الباء والميم والواو .
- ١٦ - من الغياشيم مخرج النون الخفيفة الساكنة .

★ وفي هذا الترتيب يمكن أن نلاحظ ما يلي :

١ - بنى ابن جنى حديثه عن مخارج الحروف على ما قاله الخليل وسيبويه (٧٤) ، ولكنه تفوق عليهما في الدقة في ترتيب الأصوات وتوزيعها على المخارج ، وتفوقه على الخليل أوضح .

٢ - أن ابن جنى ، ومعه الأقدمون ، تعودوا أن ينسبوا النطق الى اللسان خاصة ولا غرابة في هذا ، فهو عضو هام ، لأنه مرن وكثير الحركة في الفم عند النطق .

٣ - إذا قارنا ترتيب المخارج عند ابن جنى بترتيبها عند المحدثين رأينا أن ترتيبه تصاعدي في حين أن ترتيب اليوم عكسي أو تراجعى يبدأ من الشفتين راجعاً الى الحنجرة ، فإذا قلبناه الى ترتيب تصاعدي ، كان على النحو التالي : (٧٥) .

ء ه - ع ح - ق - خ غ ك و - ي - ج ش - ز ز
س ص - ت د ض ط ل ن - ث ظ - ف - ب م (و)

★ وبالمقارنة أيضا يتضح لنا أن بين الترتيبين - القديم والحديث - نواحي اختلاف ونواحي اتفاق (٧٦) أما نواحي الاختلاف ، فيمكن أن نفرض النظر عن كثير منها لسببين اثنين أولهما التقارب والتداخل بين مخارج النطق وعدم وجود حدود فاصلة فصلا تاماً بين بعض هذه المخارج ، وثانيهما الملاحظة الذاتية والخبرة الشخصية التي تختلف بين الأفراد في نطق الأصوات ، ومع هذا يمكن أن نذكر بعض أوجه الاختلاف بين الترتيبين فيما يلي :

★ ١ - جعل ابن جنى مخرج القاف أقصى الحنك ، ووضعها بين النين والغام ، موافقاً في هذا الخليل وسيبويه ، مخالفاً ما نقوله اليوم في وصف مخرج القاف ، فنطقها يتم اليوم برفع أقصى اللسان حتى يلتقي بأقصى الحلق مع عدم السماح للهوام بالمرور من اللسان فجأة ، فيندفع صوت انفجاري ، فالقاف اذن ، كما ننطقها اليوم في الفصحى ، وفي قراءة القرآن الكريم خاصة ، صوت لهوي انفجاري ، ولا يمكن عدها كذلك في الموضع الذي وضعها فيه ابن جنى .

★ ٢ - نسب ابن جنى ، وقبله سيبويه - موضع النطق بالضاد الى منطقة تلي الجيم والشين والياء ، قريبة من وسط الحنك أي انها لثوية حنكية . وقد عد النحاة القدامى هذا الحرف من خصائص اللغة العربية ، وأن الأعاجم لا قدرة لهم على النطق به اذ يلاقون صعوبة في ذلك ، وقد وصفوا مخرج هذا الحرف القديم وصفاً دقيقاً بقولهم انه يخرج من أول حافة اللسان ، أو كما يقول ابن جنى (٧٧) (ان شئت تكلفها من الجانب الايمن وان شئت من الجانب الأيسر ، أو من كليهما) ، ومعنى هذا أن الضاد أقرب الى الحرف المنحرف أو الجانبى كاللام ، وهذا يختلف عن نطقنا بالضاد اليوم ، اذ أنها تتفق والبدال والتاء والطاء في المخرج ، وهذه الأصوات الأربعة اسنانية لثوية (٧٨) .



* حروف الصغير الثلاثة (الصاد والزاي والسين) جعل ابن جنى مخرجها مما بين الثنايا وطرف الأسنان أي أنها أصوات سنية بالتميز الحديث ، في حين أنها لثوية بحسب نطقنا الحاضر لها ، ولهذا يجب أن تكون سابقة على الطاء والذال والطاء لا تالية لها ، وأن تكون مع الراء مجموعة الأصوات اللثوية ، ولعل مما يسوغ لابن جنى ترتيبه المذكور اهتمامه بالتقاء طرف اللسان بالأسنان وإمهاله للتقاء مقدم اللسان باللثة ، كما يلاحظ أن فصله بين منطقتي الأصوات الحادية عشرة والثانية عشرة لم يكن واضحاً .

* ٤ - أن أهم مظهر يخالف به ترتيب ابن جنى ترتيب اليوم هو خلطه الصوت الصائت بالصامت ، مع أنه أدرك الفرق بينهما تمام الإدراك على نحو ما ذكرنا ، فلقد ذكر الألف في جدول المخارج ، وهي صوت صائت لا مكان لها فيه ، وإذا سلمنا بوضعها فيه بالنظر إلى ذكره الواو والياء في الجدول نفسه (٧٩) ، فإن الاعتراض يقوم على قرنها بالهمزة وجعلها من مخرج واحد ، مع أن الهمزة صوت حنجري ، فالألف ليس مخرجها الحنجرة أو الحلق كما فهم ابن جنى ، وإنما هي حركة يتحدد موضع نطقها بوضع اللسان وضامميناً في الفم تجاه الحنك الأعلى ، ويبدو أن ابن جنى ركز اهتمامه على مكان آخر سماه أقصى الحلق (والحق أن موضوع الهمزة والألف في العربية يشكل صعوبة ظاهرة في الدرس اللغوي عندهم) عند العرب ، وقد خلط الملماء بينهما خلطاً واضحاً ، وأتوا فيهما بمناقشات تتسم بالغموض وعدم الإدراك الحقيقي لطبيعة هذين الصوتين (٨٠) .

* أما عن اتفاق ترتيب ابن جنى مع الترتيب الحديث فنلاحظ فيه ما يلي :

١ - أن مخرج الجيم والشين والياء من وسط الحنك الأعلى ، وهذا يوافق ما يراه كثير من المحدثين اليوم .

٢ - مخرج اللام كما وصفه ابن جنى يوافق ما يمكن أن نطلق عليه اليوم اسم صوت لثوي حنكي أو لثوي فقط ، ولكن مع صفات أخرى تنتج عن مرور الهواء من جانبي الفم .

٣ - مخرج النون من طرف اللسان بينه وبين ما فوق الثنايا ، يعني أنها صوت أسناني لثوي ، أو لثوي فقط ، وهذا يوافق ما جرى عليه أكثر علماء الأصوات ، وهذا يعني أن اللام والنون متقاربتان في المخرج أو هما من مخرج واحد بضرب من التوسع .

٤ - مخرج الراء يوافق ما نعبر عنه اليوم بالصوت اللثوي ، وهناك تقارب بين الراء واللام والنون ، ويعد بعض المحدثين هذه الثلاثة أصواتاً لثوية وقد أثبتت تجارب هؤلاء أن القدماء - ومعهم ابن جنى - كانوا على حق في الربط بين هذه الأصوات الثلاثة ، ذلك أنها تشترك - ومعها الميم - في قرب المخرج ، والوضوح السمعي Sonority وفي الشبوح وكثرة الدوران على اللسان لسهولة نطقها ، ولهذا شبهت بأصوات اللين وتسمى جميعاً بالأصوات المائعة Liquids (٨٢) أو أشباه الحركات ، وقد عرف ابن جنى شبه النون والميم بحروف اللين فقال (٨٢) أنهم أذغوا النون في الميم لاشتراكهما في الغنة والهوى في الفم ، ثم أنهم حملوا الواو في هذا على الميم ، فأذغوا فيها النون



لأن الواو ضارعت الميم بانهما من الشفة، وإن لم تكن النون من الشفة ، ثم انهم حملوا الياء على الواو في هذا لأنها ضارعتها في المد ، وإن لم تكن معها من الشفة ، فأجازوا ادغام النون في الياء) وقد علق الدكتور ابراهيم انيس على هذا الكلام وغيره للمبرد فقال (٨٣) فنحن أذن نرى أن بعضاً من علماء العربية المتقدمين قد أحس ببعض ما نحس به ، وإن أخطأ تفسيره ، فعمد إلى المنطق يفسر به الظواهر اللغوية) يعني أن الصوت الشائع كالنون والميم يتعرض للادغام .

٥ - وصف مخرج الطاء والذال والياء ، وهي أصوات أسنانية لثوية ، وصفاً دقيقاً ، يناسب نطقنا الحالي لها، وكذلك وصفه لمخرج الطاء والذال والياء، وهي أصوات أسنانية ووصفه لمخرج الفاء ، وهي صوت أسناني شفوي ، وقد بلغ ابن جني غاية الدقة في ترتيب الفاء والباء والميم .

★ مما سبق عرضه يبدو لنا أن نقاط الاتفاق بين وصف ابن جني لمخارج الحروف ووصف المعدنين لها أكثر من نقاط الاختلاف ، وهذا يدعونا إلى الأخذ برأي الدكتور كمال بشر حين قال (٨٤) (أما وصف ابن جني للمخارج بالصورة التي سجلها في كتابه وترتيبه لهذه المخارج فهو يدل على قوة ملاحظته وذكره النادر ، والحق أن النتائج التي وصل إليها هذا العالم في هذا الوقت الذي كان يمشي فيه لتمدد مفخرة له ولمفكري العرب في هذا الموضوع وما يؤكد براعتهم ونبوغهم في هذا العلم أنهم قد توصلوا إلى ما توصلوا إليه من حقائق مدهشة دون الاستعانة بأية أجهزة أو آلات تعينهم على البحث والدراسة كما نفعل نحن اليوم) .

الأصوات المجهورة والمهموسة :

تصنف الأصوات الصامتة بحسب وضع الوترين الصوتيين في جهاز النطق إلى مجهورة ومهموسة . فإذا ما تذبذب هذان الوتران عند النطق بصوت ما سمي هذا الصوت مجهوراً Voiced ، وفي نطقه ينحبس جري النفس ، وإن لم يفعل كان الصوت مهموساً Voiceless وفي نطقه يجري النفس بالحرف ، والأصوات المجهورة في العربية خمسة عشر ، هي الباء والجيم والذال والذال والراء والزاي والطاء والعين والغين واللام والميم والنون ، ويمد منها الواو في نحو (ولد وحوض) والياء في نحو (يترك وبيت) ، وما عدا ذلك فأصوات مهموسة وعددها اثنا عشر .

تحدث العرب الأقدمون عن ظاهرتي الجهر والهمس ، ولكن حديثهم كان غامضاً ويمكن القول إن هذا الحديث أضعف نقطة في الدراسة الصوتية العربية لأنها ترتبط بالناحية التشريعية ودراسة جهاز النطق (٨٥) ويلاحظ أن هؤلاء - ومعهم ابن جني - لم يشيروا إلى الوترين الصوتيين ولم يهتموا بهما ، مع أن أوضاعهما هي الأساس في تصنيف الأصوات إلى مجهورة ومهموسة ، ولهذا نجد بعض الخلاف في إطلاق هاتين الصفتين على الأصوات بين القدامى والمحدثين .

★ عرف ابن جني الصوت المجهور - نقلا عن سيبويه - بأنه (٨٦) (حرف أشبع الاعتماد من موضعه ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد ويجري الصوت) ، وعكسه المهموس فهو (حرف أضعف الاعتماد من موضعه حتى جرى معه النفس) ، وهذا كلام لا ذكر فيه للوترين الصوتيين ، كما ترى . وعلامة المهموس عنده أنه يمكنك تكريره مع جري الصوت نحو سَسَسَس ، ولو تكلفت مثل ذلك في المجهور لما أمكنك .

★ وعنده أيضاً أن الأصوات المهموسة عشرة هي الهاء والحاء والغاء والكاف والشين والسين والصاد والتاء والثاء والفاء ويجمعها قولك (سكت فحش شخص) ، وما عداها فمجهور ، وابن جني هنا ، كسيبويه وغيره من علماء العربية - يخرج القاف والطاء وهما نظيران مفخمان للكاف والتاء - من الأصوات المهموسة ، وهذا لا يوافق نطقنا الحالي لهذين الصوتين في العربية الفصحى (٨٧) ، مع ملاحظة أن نطق القاف يعد مشكلة في اللغة المحكية ، فهي تارة مهموسة ورتقا مجهورة في نحو قال ، كال ، آل ...

٤ - الأصوات الشديدة والرخوة والمتوسطة :

هذا التصنيف للأصوات الصامتة مبني على حالة مرور الهواء في أثناء النطق بالصوت فقد يمتدحه عوائق تمنع خروجه منها تماماً أو جزئياً أو يصيبه انحراف ، فيخرج من جانبي الغم أو الأنف ، وعلى هذا الأساس قسم ابن جني الأصوات ، كسابقيه ، إلى شديدة ورخوة ومتوسطة ، فقال (٨٨) (وللحروف انقسام آخر إلى الشدة والرخاوة وما بينهما ، فالشديدة ثمانية أحرف ، وهي الهمزة والقاف والكاف والجيم والطاء والذال والتاء والباء ، ويجمعها في اللفظ أجدت طبقك أو أجدت طبقك ، والحروف التي بين الشديدة والرخوة ثمانية أيضاً وهي الألف والعين والياء واللام والنون والراء والميم والواو ، ويجمعها في اللفظ (لم يرو عنّا) ، وان شئت قلت (لم يرو عنّا) وان شئت قلت (لم يرو عنّا) ، وما سوى هذه الحروف والتي قبلها هي الرخوة) .

★ والصوت الشديد عند ابن جني هو (٨٩) (الذي يمنع الصوت من أن يجري فيه ، ألا ترى أنك لو قلت الحق والشط ، ثم رمت مد صوتك في القاف والطاء لكان ذلك ممتنعاً) . ويقابل ما يسمى اليوم بالانفجاري Plosive مع ملاحظة أن ابن جني ، كغيره من العلماء العرب يعد الجيم صوتاً شديداً ، في حين أنها ليست كذلك اليوم ، أما الصوت الرخو عنده فهو (٩٠) (الذي يجري فيه الصوت ، ألا ترى أنك لو قلت المس والرش والشح ، ونحو ذلك ، فتعد الصوت جارياً مع السين والشين والحاء) ويقابل عندنا اليوم ما يسمى بالاحتكاكي Fricative والأصوات الرخوة عند ابن جني هي الفاء والثاء والذال والظاء والزاي والسين والشين والصاد والضاد والغاء والظين والحاء والهاء ، ويلاحظ أن الضاد في تصنيف ابن جني رخوة في حين أنها شديدة ، ثم إنه يفضل العين هنا ليعدها من الأصوات المتوسطة . ويجعل من هذه الأصوات أيضاً الراء واللام ، والأول مكرر والثاني جانبي في اصطلاح اليوم ، كما يجعل منها الواو والياء وهما أنصاف حركات ، بل يجعل منها الألف وهي حرف صائت لا دخل له في تصنيف الأصوات الصامتة ، لهذا نقول أن تصنيف ابن جني هنا يخالف تصنيفنا لها في أمور ويوافقه في أمور .

٥ - تصنيفات وصفات أخرى :

سار ابن جنى على سنن سيويه ، فميز بين نوعين من الأصوات تبعاً لملاقة اللسان بالحنك وهما الأصوات المطبقة والأصوات المنفتحة (٩١) ، أما المطبقة فأربعة هي الضاد والطاء والصاد والظاء ، وفي حال النطق بها يرتفع ظهر اللسان الى الحنك مطبقاً له ، وينتج عن الاطباق قيمة صوتية معينة تلون الصوت المنطوق برنين خاص ، وأما المنفتحة فسائر الحروف ، وفيها يبعد اللسان عن الحنك الأعلى ليخرج الصوت من بينهما .

★ ونجد عند ابن جنى تصنيفاً آخر للأصوات مقارباً للتصنيف السابق ومتصلاً به هو الأصوات المستعلية والمنخفضة (٩٢) والاستعلاء هو ارتفاع اللسان عند النطق بالحرف الى الحنك الأعلى ، والحروف المستعلية عنده سبعة هي أربعة الأصوات المطبقة ، وهذا يعني عنده أن فيها مع الاستعلاء اطباقاً ، أما الثلاثة الأخرى فهي الخاء والظن والقاف ، وهذه لا اطباق فيها مع الاستعلاء ، وما عدا هذه الحروف السبعة منخفض ، أي أن اللسان عند النطق بها ينخفض من الحنك الى قاع الفم .

★ ولعله من الصعب أن نفرق بين التفخيم من جهة والاطباق والاستعلاء من جهة أخرى ، ويبدو أن سبب التفخيم تجاور الحروف المستعلية كالطاء والصاد والضاد في نحو قرطاس ، مرصود ، ارضاء (٩٣) وغير خاف أن التفخيم في هذه الكلمات وأمثالها ظاهرة صوتية بعثة لا تغير من دلالة الكلمة .

★ وقد عد ابن جنى ، كسيويه ، حروف العربية التسعة والمشرين حروفاً أصلية ، وكان الى جانبها عنده حروف فرعية أخرى (٩٤) والصوت الفرعي كما نعرفه اليوم هو الذي لا يغير المعنى ويسمى الصوت الأصلي مع فروعه بالفونيم Phoneme ، وقد نظر ابن جنى الى الحروف الفرعية نظرة ناقدة ، فرأى فيها ما يستحسن وما يستقبح ، أما المستحسن منها فيقرأ في القرآن الكريم والأشعار وفصيح الكلام ، وعدده ستة حروف هي النون الخفيفة أو الخفية ، والهمزة التي بين يمين (المخففة) ، والفاء الامالة ، والشين التي كالجيم ، والصاد التي كالزاي ، والفاء التفخيم ، وأما الحروف غير المستحسنة ، فلا يؤخذ بها في القرآن والشعر . ولا تكاد توجد الا في لغة ضعيفة مردولة غير متقبلة ، وعددها ثمانية ، هي الكاف التي بين الجيم والكاف ، والجيم التي كالكاف ، والجيم التي كالشين ، والضاد الضعيفة والصاد التي كالسين ، والطاء التي كالطاء ، والظاء التي كالطاء ، والباء التي كالميم .

★ وهنا نلاحظ أن بعض الحروف المستقبحة التي ذكرها ابن جنى سائدي نطقنا اليوم ، فمن الناس من ترى في نطقه فوضى وبعداً عن الدقة ، وخاصة الأصوات المتصفة بالاطباق والتفخيم ، فيجمل الطاء كالطاء والصاد كالسين والظاء كالزاي والضاد كالذال ، وقد يرقق بعضهم الراء في كل سياق دون النظر الى المواضع التي ينبغي أن تكون فيها مفخمة (٩٥) ، وكان ابن جنى بينا اليوم يصف لنا ما آلت اليه حال النطق ببعض الأصوات ، اسمعه يقول (٩٦) (ولولا الاطباق لصارت الطاء ذالاً ، والصاد سيناً والظاء ذالاً ولخرجت الضاد عن

الكلام لأنه ليس من موضعها شيء غيرها ، فتزول الضاد اذا عدت الابطاق اليه) ، وهذا نطق مرذول غير متقبل ممن ترتضى عربيته ، على حد تمبير سيبويه ، ذلك أنه يمكن أن يسمى الى الدلالة ، ويضيع وظيفة اللفظة ، فلو أن انساناً قال ثار بدلا من سار ، ودل بدلا من ضل ، وقل بدلا من كل لتغيرت المعاني ولأثر هذا في صحة التخاطب الانساني ودقته .

★ وعند ابن جني تصنيف آخر للحروف ، فيه حروف ذلاقة وحروف اصمات ، أما الأولى فستة هي اللام والراء والنون والفاء والباء والميم ، لأنه يعتمد عليها بذلق اللسان ، وهو صدره وطرفه ، على حد تعبيره ، وإن أردنا الدقة أكثر هنا قلنا إن الأحرف الثلاثة الأخيرة تخرج من ذلق الشفة لا من ذلق اللسان ، وأما باقي الحروف فمصمت ، عند ابن جني ، ذلك أنه يمتنع انفرادها أصولا في الكلمات الرباعية أو الخماسية المجردة ، كما يقول ، وقد جعل خلو الكلمة الرباعية أو الخماسية المجردة من أحد أحرف الذلاقة دليلا على أنها دخيلة على كلام العرب ، وليست منه ، ككلمة القسطاس وهي الميزان بالرومية .

★ تحدثنا فيما سبق عن الصفات المتضادة في تصنيفات ابن جني للأصوات ، بقي أن نقول انه كان الى جانبها صفات أخرى لا تحمل معنى التضاد ، فقد أطلق على اللام صفة الحرف المنحرف لأن اللسان ينحرف في نطقه مع الصوت بعد خروجه من مخرجه حتى يصل الى مخرج غيره ، وسمى الراء حرفا مكررا . لأنك اذا وقفت عليه رأيت طرف اللسان يتمش بمافيه التكرير ، كما يقول ، وكلاهما تسمية مقبولة اليوم ، وسمى حروف القلقة المجموعة في (قلب جد) حروفا مشربة (١٧) لأنك لا تستطيع الوقوف عليها الا بصوت ، وذلك لشدة الحفز والضغط ، وذلك نحو الحق واذهب واخرج) ، وعد من المشرب حروفا لا يضغط عند النطق بها كما يضغط على حروف القلقة ، هي الزاي والظاء والذال والضاد .

★ أضف الى ذلك أن ابن جني أطلق على الأصوات صفات تتصل بتدوقها عند الناطق أو المستمع ، ففي معرض حديثه عن حروف الذلاقة مثلا وبعد ذكره أمثلة على الكلمات الخالية منها كالسجد والمسطوس والدهدقة والزهقة نقرأ قوله (١٨) (على أن العين والقاف قد حسنتا الحال للنساعة العين ولذاذة مستمها ، وقوة القاف وصحة جرسها ، ولا سيما وهناك الدال والسين . وذلك أن الدال لانت عن صلابه الطاء ، وارتفعت عن خفوت التاء ، والسين أيضا لانت عن استعمال الصاد ، ورقت عن جهر الزاي ، فعدبت وانسلت) ، فانت ترى في هذا الكلام مقارنة بين الأصوات والحديث عن صفات من مثل النساعة ولذة الاستماع وصحة الجرس والمذوبة والانسلال .

جدول مخارج الحروف وصفات اربع

| جيب المخارج (مواضع الظلم) | | | | | | | | | | | | | | | جيب الخوازم | | | جيب حالة المراهرة | | | جيب عمدة العامة | | | | جيب الخوازم | |
|---------------------------|--------|--------|-------|---------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------------|-------|-------|-------------------|-------|-------|-----------------|--|--|--|-------------|--|
| الخصم | المرفق | المخرج | الميز | الدفتر المحرق | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | الميز | | | | | | |
| ١ | ٢ | ٣ | ٤ | ٥ | ٦ | ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | | | | | | |
| ٢ | ٣ | ٤ | ٥ | ٦ | ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | | | | | | |
| ٣ | ٤ | ٥ | ٦ | ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | | | | | | |
| ٤ | ٥ | ٦ | ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | | | | | | |
| ٥ | ٦ | ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | | | | | | |
| ٦ | ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | | | | | | |
| ٧ | ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | | | | | | |
| ٨ | ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | | | | | | |
| ٩ | ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | | | | | | |
| ١٠ | ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | ٣٠ | | | | | | |
| ١١ | ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | ٣٠ | ٣١ | | | | | | |
| ١٢ | ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | ٣٠ | ٣١ | ٣٢ | | | | | | |
| ١٣ | ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | ٣٠ | ٣١ | ٣٢ | ٣٣ | | | | | | |
| ١٤ | ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | ٣٠ | ٣١ | ٣٢ | ٣٣ | ٣٤ | | | | | | |
| ١٥ | ١٦ | ١٧ | ١٨ | ١٩ | ٢٠ | ٢١ | ٢٢ | ٢٣ | ٢٤ | ٢٥ | ٢٦ | ٢٧ | ٢٨ | ٢٩ | ٣٠ | ٣١ | ٣٢ | ٣٣ | ٣٤ | ٣٥ | | | | | | |

(١) استشار إلى محققه الصفقة بالإشارة له إلى عدمه بالإشارة -
فقط أنه هي بمحضات ونصائح سيبريه
استشار في تعليم هذا الرجل بعد ذلك النظام الصوري لفتح الورقة كما عند سيبريه، والظاهر منه أنه العلم الساتر والهرمية بالزوار، فظن أن

٦ - الأصوات في بنية الكلمة :

إذا كان ابن جنبي قد تحدث في كتابه (سر الصناعة) عن الحروف في حالة انفرادها، وأفرد لكل حرف باباً ، كما وعد في مقدمته، فإنه تحدث في هذا الكتاب وغيره عن الأصوات في حالة اجتماعها جنباً إلى جنب في تشكيلات صوتية لها وظائفها في أداء معان معينة ، وفي هذا الباب يمكن أن نتحدث عن جانبين أولاهما عنايته هما تأليف الحروف ، والتفسيات الصوتية .

١ - تأليف الحروف : له عنده ثلاثة أضرب (١٩) (أحدها تأليف الحروف المتباعدة ، وهو أحسنه ، وهو أغلب في كلام العرب ، والثاني الحروف المتقاربة لضعف الحرف نفسه ، وهو يلي الأول في الحسن ، والثالث الحروف المتقاربة ، فاما رفض واما قل استعماله) ، والضرب الأول ، كما يرى أفضل الأنواع ، وقد ذكر فيه قاعدة هامة هي (١٠٠) (اعلم أن هذه الحروف كلما تباعدت في التأليف كانت أحسن ، وإذا تقارب الحرفان في مخرجيهما قبح اجتماعهما ، ولا سيما حروف الحلق ، ألا ترى قلتها بحيث يكثر غيرها ونحو ذلك الضميعة والمه والفه وليس هذا ونحوه في كثرة حديد وحديد وسديد وشديد . . . ولا في كثرة الألل والبلل والثلل والجلل والحلل . . .) ، وهذه القاعدة التي ذكرها ابن جنبي ليست بالجديدة ، فقد قال ابن دريد قبله مثلاً (١٠١) (اعلم أن حسن الأبنية أن يبنوا بامتزاج الحروف المتباعدة) إلا أنه - ابن جنبي - أولاهها عنايته ، وبها - كما يلاحظ - ترتبط نظرية الفصاحة في الكلمة العربية التي سادت في البلاغة العربية ، وقد تسلمها من بعده تلميذه ابن سنان الخفاجي (- ٤٦٦ هـ) وأقام عليها كتابه المشهور (سر الفصاحة) .

★ وفي قول ابن جنبي الذي ذكرناه ، نراه يشير إلى الحروف المتقاربة القليلة الاستعمال وقد مثل لها بنحو الفه والمه ، وقد لاحظ أن العرب ترفض استعمال ما تقاربت حروفه نحو سمن وطس وظث ، وعرف أن الجمع بين حروف متقاربة المخارج ثقيل على اللسان ، فقال (١٠٢) (وهذا حديث واضح لنفور الحسن عنه والمشقة على النفس لتكلفه) ، وهو في هذا يشير إلى ظاهرة معروفة الآن هي جنوح الإنسان إلى الاقتصاد في الجهد المضلي في النطق ، أمر آخر يملل به استحسان تركيب ما تباعدت مخارجه من الحروف هو أن (١٠٣) (الصوت مع نقيضه أظهر منه مع قرينه ولصيقه) .

★ وقد أشار ابن جنبي خاصة إلى حروف الحلق ، وذكر أنها أبعد من غيرها عن الاختلاف لشدة تقارب مخارجها ، وقبله قال الخليل (١٠٤) : (لولا بحة في العام لأشبهت العين ، فلذلك لم تأتلفا في كلمة واحدة ، وكذلك الهاء ، ولكنهما يجتمعان في كلمتين لكل واحدة منهما معنى على حدة نحو قولهم حي هل) وإذا كان لا بد من جمع حرفين حليين قدم الأقوى على الأضعف ، كما يرى ابن جنبي ، نحو أهل واحد وأخ وعهد ، وبعد أن ساق الأمثلة حلل لصنيع العرب بقوله : (١٠٥) (أنا أرى أنهم إنما يقدمون الأقوى من المتقاربين من قبل أن

جمع المتقاربين يثقل على النفس ، فلما اعتزموا النطق بهما قدموا أقوامهما لأمرين أحدهما أن رتبة الأقوى أبداً أسبق وأعلى ، والآخر أنهم إنما يقدمون الأثقل ويؤخرون الأخف من قبل أن المتكلم في أول نطقه أقوى نفساً وأظهر نشاطاً ، فقدم أثقل الحرفين وهو على أجمل الحالين (ويتضح في قوله هذا ربطه بين المنطق والحالة النفسية للمتكلم) .

★ ثم إن ابن جنى تنبه على ضعف بعض الأصوات إذا ما دخلت في حيز التشكيل الصوتي أو في الكلام ، حسب تعبيره ، فهي قوية مادامت ساكنة نحو قولك اح اص ائ ، فإذا قلت يحدد ويصير مثلاً خف ما كان للصوت من جرس عند الوقوف عليه ، وسبب ذلك (١٠٦) (أنك إذا وقفت عليه ، ولم تتناول إلى النطق بحرف آخر من بعده تلبثت عليه ، ولم تسرع الانتقال عنه ، فقدرت بذلك اللبثة على اتباع ذلك الصوت إياه ، فأما إذا تأهبت للنطق بهما بعده ، وتهيأت له ، ونشمت فيه (ابتدأت) ، فقد حال ذلك بينك وبين الوقفة التي يتمكن فيها من اشباع ذلك الصوت ، فيستهلك إدراك إياه طرفاً من الصوت الذي كان الوقف يقره عليه ، ويسوغك إمدادك به إياه به) ، ولعل سبب القوة التي تصيب الحرف في حالة تسكينه همزة الوصل المكسورة التي تلفظ قبله لتتوصل بها إلى النطق به ساكناً ، إذ قال عن هذه الهمزة (١٠٧) (هذا القدر من الصوت إنما هو متمم للحرف وموفٍ له في الوقف ، فإذا وصلت ذهب أو كاد ، وإنما لحقه في الوقف لأن الوقف ينفط الحرف) .

★ كما إن ابن جنى نظر إلى الأصوات من زاوية إمكان النطق بها حين تجتمع ، وذكر من أضر بها اثنين يهماننا في هذا المقام ، الأول ما لا يمكن النطق به أصلاً مثل ما اجتمع فيه ساكنان كسماء وقضاء إذ أن الأصل في سماء سماء ، وفي قضاء قضاي . فلما وقعت الواو والياء طرفاً بعد ألف زائدة قلبتا الفين ، فصار التقدير بهما إلى سماء وقضاء ، وهذا لا يمكن النطق به ، لذا انقلبت الثانية إلى همزة (أفلا تعلم أن أحد ما قدرته - وهو التقاء الالفين - لا قدرة لأحد على النطق به) (١٠٨) . وشبيه بهذا حالة مبيع ومكيل ومقول ومصوغ .

★ وأما الضرب الآخر ، فهو ما يمكن النطق به . إلا أن ما في هذا النطق من ثقل دعا إلى رفضه إلا الشاذ القليل نحو ميزان وموقن ونحوهما ، فأصل الأولى موزان ، وأصل الثانية ميغن ، إلا أن نقل النطق بالواو والياء في هذا الموضع دعا إلى قلب الواو إلى ياء والياء إلى واو (فكل هذا وغيره ، مما يكثر تعداده ، يمتنع فيه استكراهاً للكلفة فيه ، وإن كان النطق به ممكناً غير متمعد) (١٠٩) .

مرة أخرى نلاحظ الحاج ابن جنى على قضية استثقال النطق والكلفة فيه ، وتتصل هذه بنظرية سبق أن أشرنا إليها ، هي نظرية السهولة التي نادى بها بعض المحدثين ، ومنهم العالم الأمريكي وتني (- ١٨٩٤ م) ، وتقول (إن الإنسان في نطقه لأصوات لفته يميل إلى الاقتصاد في الجهود العضلي ، وتلمس أسهل السبل مع الوصول إلى ما يهدف إليه من إبراز الممانى وإيصالها إلى المتحدثين معه فهو لهذا يميل إلى استبدال السهل من أصوات لفته ، بالصعب الشاق الذي يحتاج إلى مجهود عضلي أكبر) (١١٠) .

★ وقد ذكر ابن جنى قاعدة أخرى في التشكيل الصوتي هي أن الحركة مصدر قوة للحرف لذا كانت الحروف الساكنة أميل من المتحركة الى العذف والزوال ، فالياء والواو في الأصل حرفاً مد أو صائتان بالتعبير الحديث، لكنهما ان تحركا قويا والعفا بالحروف الصوامت ، وفي هذا يقول (١١١) (الياء والواو لما تحركتا قويتا بالحركة فلحقنا بالحروف الصالح ، فجازت مخالفة ما قبلهما من الحركات اياهما) ، والمحدثون اليوم يرون أن الياء في نحو يترك والواو في نحو ولد يقمان موقع الصوت الصامت في التركيب الصوتي للغة العربية ، ويملكان ، مثله ، القدرة على التفريق بين الممانى ، وهما ، في هذه الحالة في مرتبة بين بين ، فلهما شبه نطقي بالحركات من جهة ، ولهما شبه وظيفي بالصوامت من جهة أخرى ، لذا عددهما بعض العلماء من أنصاف الصوامت ، ولكن الأشهر عددهما من انصاف الحركات Semi Vowels (١١٢)

★ وعرف ابن جنى أن أصواتاً معينة قد تتعاقب على الكلمة الواحدة بسبب من قرب المخرج أو الاشتراك في الصفة ، ففي ممرض شرحه بيتاً لأبي ذؤيب الهذلي ، وردت فيه كلمة تسوخ ، قال ورويت تشوخ ، ثم عقب بقوله (١١٣) (وكان الثام بدل من السين لاجتماعهما في الهمس) ، ثم ذكر في موضع آخر من الكتاب نفسه أن (١١٤) (الطاء اخت الثام ، فكأنهما لذلك حرف واحد ، وقد ترى تعاقبهما في نحو قولهم الترياق والطرياق والترتجيبين والطرتجيبين) ، ومن الواضح أن الطاء والثام حرفان نطحيان ، فهما من مخرج واحد ، ويشتركان في صفة الشدة ، كما رأى ابن جنى ، لهذا يبدو لي أن الدكتور ابراهيم أنيس ظلم ابن جنى حين قال معقلاً على أمثلة شبيهة بالسابقة كطبرزن وطبرزل ، وخامل وخامن (١١٥) (لم يحدثنا عن معنى تقارب الصوتين ووجه الشبه بينهما من الناحية الصوتية) ، وإذا كان ابن جنى لم يبين في هذا الموضع ما تحدث عنه الدكتور أنيس ، فانه قد ذكره في مواضع أخرى ، مثلنا لها بموضعين .

★ ولعل من أهم ما يستوقف الناظر في كلام ابن جنى عن التشكيل الصوتي أنه أدرك ما نسميه اليوم بالفونيم Phoneme ، وهو إذا أخذنا برأي العالم الانكليزي دانيال جونز أسرة من الأصوات المترابطة والمتقاربة في خصائصها ، تستعمل بطريقة تمنع وقوع أحد أفرادها في موقع الآخر في الكلمة الواحدة والسياق الواحد ، فالنون مثلاً فونيم يدخل تحته عدد من الأصوات (أو الفونات أو الألفونات) ، أو يتميز آخر نقول ان للنون صوراً صوتية مختلفة تؤدي بها ، اذا وقفنا في مخرج كل منها ، فالنون في بداية نحن غيرها في ان ثاب ، وغيرها في ان ظهر ، وغيرها في ان شام . هذا ما يراه المحدثون (١١٦) ، فلنقرأ ماذا قال ابن جنى (١١٧) (النون الساكنة في نحو من وعن والنون المحركة في نم ونفسر تسمى كل واحدة منهما نونا وتكتبان شكلاً واحداً ، ومخرج الساكنة من الغياشيم ، ومخرج المتحركة من الغم) ، أفلا نرى في هذا القول تشابهاً مع ما يقوله المحدثون ؟ وإدراكاً للعلاقة الصوتية القائمة بين أفراد الفونيم ؟

٢ - التغيرات الصوتية :

من الطبيعي أن تجتمع الأصوات ، وتتجاوز لتشكيل كلمات اللغة وجملها وتراكيبها ، فقد يتجاوز صوتان صامتان دون أن يفصل بينهما صوت صائت ، وقد يتوالى صوتان صائتان لا يفصل بينهما سوى صوت صامت ، وهذا التجاور - فيما قرر اللغويون هو السر فيما قد يصيب بعض الأصوات من تأثر ، ويبدو في ظاهرتين لغويتين ينجم عنهما تطور في بنية الكلمة هما المماثلة أو التماثل Assimilation والمغايرة أو المخالفة Dissimilation (١١٨) .

أما المماثلة فتعني تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض تأثرا يؤدي الى التقارب في المخرج أو الصفة ، وهذه الظاهرة أولاها الأقدمون والنحاة والمغنيون بالتجويد خاصة عناية كبيرة ، وتتصل عندهم بالادغام الذي راوا ، كالمحدثين ، أنه يتم بهدف تيسير النطق وتحقيق الانسجام الصوتي .

وقد عني به ابن جني عناية خاصة ، وأفرد له بابا في الخصائص والتصريف الملوكي ، وله عنده نوعان أصغر وأكبر ، أما الأصغر فهو كما عرفه (١١٩) (تقريب الحرف من الحرف وادناؤه منه من غير ادغام يكون هناك) ، وله عنده ضروب لو نظرنا فيها لأمكن تصنيفها الى صنفين تقريبا في الأصوات الصائتة وأخرى الصائتة ، في الصنف الأول لاحظ حالات منها :

١ - فاء افتعل تقع زايًا أو دالا أو ذالا ، فتقلب (١٢٠) التاء لها دالا نحو ازدان وادمى واذكر ، ونرى دقة ابن جني في تعليقه للادغام في كلمة ادعى . فهو لم يكن قصدا ، إنما قلبت التاء دالا ، فجاءت الدال الأولى ، فلم يكن من الادغام بد ، وأما اذكر ، فقد قلبت تاؤها دالا ، فادخمت في الدال لاشتراكهما في صفة الجهر ، فهو ادغام التماثلين في الصفة ، ويسمى المحدثون هذا النوع من التأثر أو المماثلة في ادعى واذكر بالتأثر المقبل الكلي في حالة الاتصال ، ذلك أن الصوت الأول هو الذي أثر فيما تلاه ، فحدثت مماثلة تامة بينهما وفي حالة ازدان يسمى تأثرا مقبلا جزئيا في حالة الاتصال ، لأن المماثلة في الصوتين الزاي والدال ليست تامة بل هي في بعض الخصائص ، فكلاهما حرف نطمي مجهور مرقق .

٢ - فاء افتعل تقع صادًا أو ضادًا أو طاء أو ظاء ، فتقلب طاء نحو اصطبر واضطرب واطرد ، في الفعلين الأولين تأثر مقبل جزئي في حالة الاتصال ، أما اطررد فتعليل ابن جني للادغام فيه شبيه بتعليله له في ادعى ، إذ لم يقصد للادغام قصدا ، بل صادفت الطاء المبدلة من تاء طاء أخرى ، فادخمت فيها لتماثلهما ، وهذا بلغة المحدثين تأثر مقبل كلي في حالة الاتصال .

٣ - السين قبل الحرف المستعطي تقرب منه بقلبها صادًا كقولهم صقت وصقروا والصوق في سقت وسقر والسوق ، وهذا تأثر مدبر جزئي في حالة الانفصال ، ذلك أن السين ، وهي

حرف منخفض (مرقق) قد تأثرت بالقاف بعدها ، وهي حرف مستعل (مفخم) وفصل بينهما صوت صائت هو حركة السين في سقت وسقر وحرف المد الواو في السوق ، وهو حركة طويلة ، كما أسلفنا .

٤ - تقريب الحرف من الحرف (١٢١)، كقولهم مزدرد وتزدير في مصدر وتصدير وقد تحولت الصاد المهموسة قبل الدال الى زاي مجهورة لتناسب الدال المجهورة أيضاً ، وهذا تأثر مدبر جزئي في حالة الاتصال لأن الدال أثرت في الصاد قبلها .

٥ - تاء الفاعل تتأثر بلام الفعل اذا كانت صوتاً مفخماً (١٢٢) فتقلب التاء طاء في بعض اللهجات القديمة التي يقول فيها اصحابها فعصط برجلي بدلاً من فعصت ، وهذا تأثر مقبل جزئي في حالة الاتصال .

★ أما عن ظاهرة الماثلة والتقريب في الأصوات الصائغة ، فقد ذكر ابن جني من أمثلتها الحالتين التاليتين :

★ الامالة : وفيها يقول (١٢٣) (انما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت وذلك نحو عالم وكتاب وسمى وقضى واستقضى ، ألا تراك قربت فتحة العين من عالم الى كسرة اللام منه ، بأن نحوت بالفتحة نحو الكسرة فأملت الألف نحو الياء ، وكذلك سعى وقضى ، ونحوت بالألف نحو الياء التي انقلبت عنها) ، وهذا شرح واضح يبدو فيه تأثر حرف المد او الحرف الصائت بلغة المحدثين ، بكسرة الحرف بعده ، فهو تأثر مدبر جزئي في حالة الانفصال ، لأنه فصل بين الصائتين حرف صائت هو اللام .

٢ - صيغة فعل يفعل التي عينها أو لامها حرف حلقى كالهزمة والعين والحاء ، قاربت العرب فيها بين حرف الحلق في صيغة الماضي وحركة العين في صيغة المضارع ، فجعلتها فتحة ، ذلك أنها والحرف الحلقى من مخرج واحد ، كما في سأل يسأل ، وسمر يسمر ، وسعل يسعل . وقرأ يقرأ ، وقرع يقرع ، وسبح يسبح ، ويلاحظ في هذه الأمثلة أنه ليس شرطاً أن تكون عين المضارع حرفاً حلقياً . أما عبارة ابن جني في التعليل للماثلة هنا فهي (ضارحوا بفتحة العين في المضارع جنس حرف الحلق لما كان موضعاً منه مخرج الألف التي منها الفتحة) (١٢٤) .

★ وقد ذكر ابن جني نوعاً آخر للادغام يندرج تحت ظاهرة الماثلة التي نتحدث عنها سماه بالادغام الأكبر ، وفيه ، كما يقول ، يلتقي المتماثلان على أحكام تجعل الأول يدغم في الثاني ، والثاني من المتماثلين متحرك دوماً ، أما الأول فقد يكون ساكناً ، فيخفى في الثاني كما في قطع وسكّر ، وقد يكون متحركاً ، وعندها يسكن ثم يدغم في تاليه ، كما في شدد وأصلها شدد ، وممثل وأصلها ممثتل ، ويتصل بهذا قاعدة ساقها ابن جني في التصريف الملوكي هي (١٢٥) (كل فعل غير ملحق كانت عينه ولامه من موضع واحد ، فماضيه مدغم لاخير أن كان ثلاثياً نحو شدودم وضمن وحيداً زيد ، والأصل شدد ودد)

وضنين وحسب ، فنقل اجتماع حرفين متحركين على هذه الصورة فأسكن الأول منهما وأدغم في الثاني) ، والادغام الأكبر على هذا ، يمكن أن نعهده ، بلفظ المحدثين ، تأثراً مدبراً كلياً في حالة الاتصال .

* ويستوقف الباحث في خلال شرح ابن جني لهذا النوع من الادغام قوله (١٢٦) (والمعنى الجامع لهذا كله تقريب الصوت من الصوت، ألا ترى أنك في قطع ونحوه قد أخفيت الساكن الأول في الثاني حتى نبا اللسان عنهما نبوة واحدة ، وزالت الوقفة التي كانت تكون في الأول لو لم تدغمه في الآخر ، ألا ترى أنك لو تكلفت ترك ادغام الطاء الأولى لتجشمت لها وقفة عليها تمتاز من شدة مازجتها للثانية بها ؟ كقولك قطنطع وشكككر ، وهذا إنما تحكمه المشافهة به ، فإن أنت أزلت تلك الوقيفة والفترة على الأول خلطته بالثاني فكان قربه منه وادغامه فيه أشد لجذبه اليه، والعاقبة بحكمه) ، والذي يهمننا في هذا القول خاصة العبارة الأولى التي قرر فيها ابن جني مبدأ عاماً يضم نوعي الادغام هو تقريب الصوت من الصوت ، فقد أدرك إذن تمام الادراك الغاية من الادغام ، على نحو ما يرى المحدثون وهي تحقيق الانسجام الصوتي ، وأدرك مع هذا هدفاً آخر تقرره اللسانيات الحديثة هو تيسير النطق والاقتصاد في الجهد العضلي المبذول فيه وهذا واضح من خلال حديثه عن ثقل اجتماع حرفين متحركين على الصورة التي شرح ، وعن الوقفة في النطق والتكلف والتجشم ، وكل ذلك يزول بالادغام .

* ذلك ما كان من أمر ظاهرة الماثلة في التجاور الصوتي ، أما ظاهرة المخالفة فمعناها حدوث اختلاف بين الصوتين المتماثلين في الكلمة المشتملة على التضمين بأن يتغير أحد الصوتين المضمينين ، ويقلب الى صوت لين طويل أو الى أحد الأصوات الشبيهة به وهي اللام والنون والميم والراء ، وقد تحدث الأقدمون عن هذه الظاهرة كالفرام والجوهري وابن فارس ، وعبروا عنها بالفاظ مختلفة من مثل كراهية اجتماع حرفين من جنس واحد وكراهية اجتماع الأمثال ، فسيبويه مثلاً عقدها في كتابه باباً سماه (١٢٧) (ما شذ فابدل مكان اللام الياء لكراهية التضمين وليس بمطرده) ، وذكر من الأمثلة تسرّيت وتظنّيت وتقصّيت ، وهي من تسرر وتظنن وتقصص .

* أما ابن جني ، فقد تحدث عنها حديثاً أطول وأوضح في الخصائص في باب (قلب لفظ الى لفظ بالصنعة والتلطيف لا بالاقدام والتعجرف) وما قال فيه (١٢٨) من ذلك قول العرب تسرّيت من لفظ (س ر ر) وقد أحواله الصنعة الى لفظ (س ر ي) ومثله قصّيت أظفاري ، هو من لفظ (ق ص ص) ، وقد آل بالصنعة الى لفظ (ق ص ي) ، وكذلك قوله : تقصّي البازي إذا البازي كسر ، هو في الأصل من تركيب (ق ض ض) ثم أحواله ما عرض من استئصال تكريره الى لفظ (ق ض ي) ، وهو هنا يشير أيضاً الى كراهية الاستئصال في النطق ، وبها يعمل ظاهرة المخالفة في الأمثلة التي ساقها ، كما علل ظاهرة الماثلة ، بل ان كراهية الاستئصال هذه تتكرر في كثير من المسائل الصوتية التي عالجها، وهي نفسها

التي يعبر عنها المحدثون اليوم بكلمات أخرى فيرون أن السبب في المخالفة من الناحية الصوتية هو أن الصوتين المتماثلين يحتاجان إلى جهد عضلي في النطق بهما في كلمة واحدة، وحين نقلب أحد الصوتين إلى صوت صائت أو أحد أشباه الحركات (ل ن م ر) نيسر النطق، ونخفف ذلك الجهد العضلي .

٧ - الأصوات والدلالة :

★ عني ابن جني بصلة الأصوات بالدلالة عناية كبيرة ، وفي كتابه الخصائص جملة من الأبواب التي تتحدث عن هذه الصلة من جوانب متعددة ، وقد رأى أن مراتب الدلالة ثلاث يوضحها قوله التالي : (١٢٩) (اعلم أن كل واحد من هذه الدلائل ممتد مراعى مؤثر، إلا أنها في القوة والضعف على ثلاث مراتب ، فأقواهن الدلالة اللفظية ، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية) وأخذ يمد هذا يسوق الأمثلة لايضاح ما أوجز . أما الدلالة اللفظية، فنسميها اليوم بالصوتية ، ويلاحظ أنه جعلها في أعلى المراتب ، وهذا ما يعنينا هنا .

★ وتؤدي الدلالة الصوتية وظيفتها في الافهام عادة من خلال نظام صوتي يقوم على ثلاثة أمور هامة هي الفونيم Phoneme والنبر Stress والتنغيم Intonation أما الفونيم فهو في أحد تعريفاته أصغر وحدة صوتية قادرة على التمييز بين المعاني ، وهو العامل الأول في التمييز بين الكلمات واعطائها قيماً لغوية مختلفة ، وخاصة في مجال الدلالة ، لذا يسميه بعضهم بالفونيم الأساسي Primary Phoneme وقد سماه الأقدمون بالحرف ، ويأتي النبر والتنغيم في مرتبة تالية ، ويمدهما بعضهما من الفونيمات الثانوية Secondary Phonemes ولكن لكل منهما دوره الواضح في الدلالة ، كما سنرى .

١ - الفونيم :

يهمنا أن نقول ان ابن جني عرف أثر الفونيم في تغيير المعاني ، وتمييزها بعضها من بعض ويقول المحدثون ان تمييزه بين معاني الكلمات يكون بصور ثلاث هي الاستبدال نحو ناب وراب وثاب والزيادة نحو مدّ ومدّد ، وعكسها النقصان نحو كرر وكر (١٣٠) ، وقد ألح ابن جني خاصة على الصورة الأولى ، فلاحظ مثلاً أن الفرق في المعنى بين صعد وسعد يتوقف على الخلاف الذي يؤديه استبدال السين بالصاد أو العكس ، وبلفة المحدثين نقول : كل من الصوتين مقابل استبدالي للأخر بصفاته الصوتية الخاصة بها ، والتي تنتج ، حين يتبادلان الموقع ، تمييز معنى من آخر .

★ وقد استطاع ابن جني بما أوتي من بصيرة نافذة وحس لغوي دقيق أن يجمع بين قضيتين شغلتا علماء العربية ، هما قضية التلاؤم والتنافر في التركيب الصوتي للكلم ، وقضية الملاقة بين الألفاظ ومعانيها ، وأتى بصور لاستخدام ما نسميه اليوم بالفونيم ، تبين لنا إلى أي حد يمكن استغلال الأصوات في محاكاة المعنى ، وما درجات هذا الاستغلال ، وما قيمته في التأليف ؟ (١٣١) وهي صور تتعلق بما رآه من صلة للغة بأصوات الطبيعة ، وما

سمي بنظرية المحاكاة التي أشرنا إليها في مطلع هذه الدراسة حين تحدثنا عن مفهوم اللغة عنده .

★ وقد ركز ابن جني القواعد الأساسية للمحاكاة في اللغة على مستويي التنظير والممارسة وقلب الموضوع على مختلف أوجهه الممكنة ، حتى استطاع سن نموذج نظري خاص في تفسير مظاهر الاشتقاق والتوليد في صلب ظاهرة الكلام (١٣٢) وإن كان نص صراحة على أن أصل فكرة التقابل بين أصوات الألفاظ وما تدل عليه من المعاني سبقه إليها الغليل وسيبويه ، وأنه ترسم في هذه خطاهما ، وقاس على نحو ما قاسا ، إلا أنه سار في هذه الفكرة شوطاً بعيداً ، وكان للمحاكاة عنده مراتب متعددة ناظراً في ذلك إلى مستويين اثنين مستوى الحرف الواحد ، ومستوى هيكل اللفظ وبنيته .

★ ففي المستوى الأول نلاحظ أنه أدرك صلة الصوت بمدلوله ، وهو ما يمكن أن نسميه بالمحاكاة التاميلية . أي تعامل دلالة الصوت الفيزيائية ودلالته المعنوية ، فركز اهتمامه في قضية تتمثل في اتجاه الإنسان أحياناً إلى تأليف كلماته صوتياً على نحو يوائم الأحداث التي تشير إليها أو تحاكيها رغبة في تقوية المعنى وتوضيحه ، فقال ابن جني في هذا (١٣٣) (أما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث ، فباب عظيم واسع ونهج مثلب عند عارفيه مأموم . وذلك أنهم كثيراً ما يجلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها ، فيمدلون بها ، ويحدثونها عليها ، وذلك أكثر مما نقدره ، وأضعاف ما نستشعره) .

★ وضرب لذلك أمثلة يمكن أن نرى فيها مشكلة الصوت للحدث قوة وضمناً ، فالصوت القوي للحدث القوي ، والصوت الضعيف للحدث الضعيف ، وعبارة ابن جني هي (١٣٤) (لما جملوا الألفاظ دليلة المعاني ، فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل) وهي قاعدة تتحدث بوضوح عن المشكلة ، وتجعل للحرف (الفونيم) قوة في التعبير ، وقد رأى ابن جني أن المشكلة تقع في أي مكان من الكلمة سواء في ذلك أولها ووسطها وآخرها ، فمما أتى في أول الكلمة الخضم والقضم ، وفي هذا قال (١٣٥) (ألا ترى أن الخضم لكل رطب ، والقضم لكل يابس ، وبين الرطب واليابس ما بين الخاء والقاف من الرخاوة والصلابة) . وكذلك قولهم صمد وصمد فقد (جعلوا الصاد لقوتها مع ما يشاهد من الأفعال المعالجة المتجشمة ، وجعلوا السين لضعفها فيما تعرفه النفس ، وإن لم تره العين ، والدلالة اللفظية أقوى من الدلالة المعنوية) (١٣٦) ، ومما أتى في وسط الكلمة قولهم الوسيلة والوصيلة ، والوصيلة أقوى معنى من الوسيلة ، لذا جعلوا لها الصاد لأنها أقوى صوتاً من السين لما فيها من الاستملاء ، ومن ذلك قسم وقسم ، وقطر وقتر وقدر . أما ما أتى من المشكلة في آخر الكلمة فمثاله نضج ونضج ، فالنضج للماء الضعيف لما فيه من رقة الحام والنضج لما هو أقوى من الماء لفظ الغام . فقال تعالى (فيهما عينان نضاختان) ، ويلاحظ أن ابن جني في أمثله هذه اعتمد اعتماداً واضحاً على ما عرف عن الأصوات من صفات خاصة بها أفاض في الحديث عنها كما أشرنا قبل ، كما نذكر بأن هذه الأمثلة تبين بوضوح شكلاً من أشكال استخدام الفونيم هو الاستبدال .

★ لم يقنع ابن جني بالصورة السابقة التي تتمثل في مجرد اختيار الأصوات المناسبة للأحداث الدالة عليها ، فأضاف إليها صورة أعمق في التعبير وأدخل في تأكيد الكلام وتقويته هي ترتيب الأصوات وجعلها في مواضع معينة في بنية الكلمة على نحو يحاكي دلالاتها في الحقيقة والواقع ، وفي هذا نلاحظ الحالات التالية :

١ - تكرير العين في بناء الفعل (وهي أقوى حروفه) ، يقابله تكرير الحدث ، فجعل العرب تكرير الأول دليلاً على تكرير الثاني ، فقالوا كثر وقطع وفتح وغلث ، ثم (كانهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدأ ، فقالوا : صرّ ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيماً ، فقالوا : صرصر) (١٧٣) ، فتكرير الفعل جعلوه دليلاً على قوة المعنى المحدث به ، كما قال ابن جني ، ومن ذلك المصادر الرباعية المضعفة زعزعة وقلقلة وجرجرة ونحوها ، وهذا كله يتصل بصورة أخرى من صور استخدام الفونيم هي الزيادة ، ونشأ عنها كما نلاحظ تغير في الدلالة .

٢ - ترتيب الحروف في الكلمات يقابله ترتيب الأفعال التي تدل عليها تلك الكلمات ، كما في استسقى واستجدى واستخرج ونحوها ، وهي أفعال في كل منها ثلاثة أحرف زائدة على أصله جعلت معناه للطلب ، يقول ابن جني في تحليل المقابلة بين اللفظ ومدلوله فيها (١٣٨) (ذلك أن الطلب للفعل والتماسه والسعي فيه والتأني لوقوعه وتقدمه ، ثم وقعت الإجابة إليه ، فتبع الفعل السؤال فيه والتسبب لوقوعه ، فكما تبعت أفعال الإجابة الطلب ، كذلك تبعت حروف الأصل الحروف الزائدة التي وضعت للاتماس والمسألة) ، وهذا الكلام يتصل أيضاً بالشكل الثاني من أشكال استخدام الفونيم وهو الزيادة .

٣ - توالي الحركات في بنية الكلمة يقابله تواليها في الحدث كما في البشكي والجَمْزَى والوَلَقَى ، وهي ضروب من العدو ، وكذلك المصادر التي جاءت على وزن فعلان نحو الغليان والغثيان ، فقابلت العرب بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال ، حسب تعبير ابن جني .

٤ - ترتيب أصوات الحروف في الأبنية يقابل ترتيب الأحداث أو الأفعال في الواقع (وذلك أنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها بها ترتيبها وتقديم ما يضاهي أول الحدث ، وتأخير ما يضاهي آخره ، وتوسيط ما يضاهي أوسطه سوقاً للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب) (١٣٩) ، وضرب ابن جني لهذا مثلاً كلمة بحث فالباء لفظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض ، والحاء للبعث في نطقها تشبه مغالب الأسد وبرائش الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض ، والثاء للنفث الذي فيها لنشر التراب ، والمعنى العام للكلمة بحث هو حصيلته هذه المعاني الجزئية الثلاثة المتصلة بالأصوات المعبرة عنها ، ومن الأمثلة على هذا أيضاً كلمة شدة ، فالشين بتفشي صوتها تشبه أول انجذاب الحبل قبل استحكام عقده ، والدال المدغمة لقوتها تشبه أحكام الشد والعقد .

★ ولا بد من الإشارة هنا الى أن حديث ابن جني هذا يتصل بما رآه للحرف من قيمة تعبيرية يحملها أينما كان موضعه في بنىة الكلمة ، وفي تقاليد المادة الثلاثية الواحدة التي تحدث عنها في باب الاشتقاق الأكبر ، كما سماء ، من ذلك ما ذكره أن (ازدحام الدال والتاء والطاء والراء واللام والنون) إذا ما زجتهن الغاء على التقديم والتأخير ، فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما (١٤٠) ، وساق على هذا أمثلة ، بعضها صادق في الدلالة على ما يريد ، كالدال للشيخ الضعيف والشيء الثالث ، والدنف (المريض) ، والفتور للضعف ، وبعضها لا يخلو من تكلف (١٤١) كالطنف لما أشرف خارجاً عن البناء ، والنطف وهو المييب ، وطرف الشيء ، والفرد ، والفارط (المتقدم) .

★ وأمثلة ابن جني السابقة تعني أن هناك علاقة طبيعية بين اللفظ ومدلوله ، وهو ما لا تقبله اللسانيات الحديثة ، إذ يميل كثير من العلماء والباحثين الى القول بن العلاقة بين الاثنين علاقة عرفية اعتبارية ، وأشهر هؤلاء العالم السويسري دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣) ولو كانت هذه العلاقة طبيعية ، وكان كل لفظ يمبر عن مدلوله ويوحى به عن طريق المحاكاة ، لكان هناك لغة واحدة لا لغات مختلفة ، على أن الألفاظ التي تحاكي مدلولاتها ، ألفاظ قليلة ، لا ترقى الى مرتبة الاطلاق والتعميم على الفاظ اللغة عامة ، وقد عرف ابن جني هذا ، لذا لم يعد تقارب أصوات الحروف في نظم الكلمة وتقارب معانيها مطلقاً شاملاً ، وفي هذا حرص العالم ودقته .

٢ - النبر والتنغيم :

لا تقوم الدلالة الصوتية على الفونيمات وحدها كما أسلفنا ، بل هناك النبر والتنغيم اللذان لهما دورهما في هذه الدلالة ، ولهما أهمية كبرى في بيان خصائص الكلام الانساني ، والنبر يعني نطق الصوت أو المقطع الصوتي بوضوح نسبي أكثر من وضوح الأصوات التي حوله إذا ما قورن بها ، وله مواضع ودرجات ، كما أن له علامات خاصة في الكتابة الصوتية (١٤٢) ولنا أن نسأل هنا : هل تحدث ابن جني عن النبر فيما تحدث عنه من ظواهر صوتية ؟ وإن كان فعل فما وضوح هذا الحديث ؟ وما مقدار عناية ابن جني به ؟ .

★ في الاجابة عن هذه الأسئلة نقول : ان من العلماء المحدثين - وفيهم أجناب (١٤٣) وعرب - من يرى أن العرب لم يعرفوا النبر ، فيقول الدكتور ابراهيم أنيس مثلاً (١٤٤) (ليس لدينا من دليل يهدينا الى موضع النبر في اللغة العربية كما كان ينطق بها في المصور الاسلامية الأولى ، إذ لم يتعرض له أحد من المؤلفين القدماء) ، وتبعه الدكتور تمام حسان فقال (١٤٥) (دراسة النبر ودراسة التنغيم في العربية الفصحى تتطلب شيئاً من المجازفة ، ذلك لأن العربية الفصحى لم تعرف هذه الدراسة في قديمها ، ولم يسجل لنا القدماء شيئاً عن هاتين الناحيتين) . ومن رد على مزاعم هؤلاء باحث لغوي جعل رسالته العلمية عن النبر في العربية الفصحى بالعالم العربي (١٤٦) وباحث آخر رد على المزاعم أيضاً بنص

من الخصائص فيه حديث عن النبر والتنغيم، يحسن أن نذكره هنا ، ونذكر بعده خلاصة ما يلاحظ فيه (١٤٧) .

قال ابن جني (١٤٨) (وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها ، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم : سير عليه ليل ، وهم يريدون ليل طویل ، وكان هذا انما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها ، وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتنظيم ما يقوم مقام قوله طویل أو نحو ذلك ، وأنت تحس هذا من نفسك اذا تأملت ، وذلك أن تكون في مدح انسان والثناء عليه ، فتقول :

كان والله ، رجلاً ! فتزيد في قوة اللفظ (الله) هذه الكلمة ، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها ، أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك ، وكذلك تقول : سألناه ، فوجدناه انساناً ! وتمكن الصوت بانسان وتفخمه ، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك : انساناً سمحاً أو جواداً أو نحو ذلك ، وكذلك اذا ذمته ، ووصفته بالضيق ، قلت : سألناه ، وكان انساناً ! وتزوي وجهك ، وتقطبه ، فيغني ذلك عن قولك : انساناً لثيماً أو لحيزاً أو مبخلًا أو نحو ذلك) .

* ففي هذا النص نقع على كلمات التطويح والتطريح والتفخيم ، وهي تتفق في معانيها اللغوية حول تطويل الصوت ورفع ، وفي هذا التواء مع معنى النبر يفهمه الحديث ، وهو العملية المعضوية التي يقصد منها ارتفاع الصوت وعلوه ، ثم ان قول ابن جني (فتزيد في قوة اللفظ ، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها) يلامس حقيقة النبر عند علماء اللغة ، فهو القوة التي نستعملها في نطق الأصوات ، وقوة اللفظ تعني بطبيعة الحال القوة في نطق الأصوات ، أضف الى هذا وذاك أن ابن جني تنبه على أمر يقره المحدثون هو العلاقة بين النبر وطول المقطع ، آية ذلك ذكره الفاظ التطويح والتطريح وحديثه عن تمطيط وإطالة الصوت في كلمة رجلاً ، فابن جني أدرك - اذن - ببصيرته النافذة مفهوم النبر السياقي ، وأوجزها بكلمات ، وان لم ينطق بلفظ النبر صراحة ، ثم انه عرف صلة النبر بالدلالة .

* بل انه عرف التنغيم أيضاً ، وهو (من الحقائق الصوتية في اللغات المختلفة ، ومرتبطة بالارتفاع والانخفاض في نطق الكلام نتيجة لدرجة توتر الوترين الصوتيين مما يؤدي الى اختلاف الوقع السمعي ، ومن هنا نجد كلمات كثيرة تعتمد طرق تنغيمها لتؤدي وظائف دلالية مختلفة) (١٤٩) . وقد ربط ابن جني التنغيم بالنبر على نحو ما يرى المحدثون ، فنغمة التنغيم ، مساعدة كانت أم هابطة ، لا بد أن تنتهي على مقطع منبور ، وأشارت الى التنغيم نراها في قوله السابق (وكذلك ان ذمته - الرجل - ووصفته بالضيق ، قلت : سألناه ، وكان انساناً : وتزوي وجهك ، وتقطبه ، فيغني ذلك عن قولك انساناً لثيماً أو لحيزاً أو مبخلًا أو نحو ذلك) ، فانهاء الجملة بإشاحة الوجه بعد التطويح والتطريح وتمطيط اللام وإطالتها ، يفهم منه أنه وقع عليها أكثر من تغيير موسيقي هو نوع من التنغيم للجملة ، وقد وظف ابن جني هذا التنغيم للدلالة على المعنى المقصود .

★ على أن هناك نصاً آخر له لعله أوضح في الإشارة إلى التنغيم ، وهو قوله (١٥٠) (لفظ الاستفهام إذا ضامه معنى التمجيد استعمال خبراً ، وذلك قولك بررت برجل ، أي رجل ، فانت الآن مخبر بتناهي الرجل في الفضل ، ولست مستفهماً ، وكذلك مررت برجل أيما رجل ، لأن ما زائدة) ، وإذا كان ابن جنى لم يذكر التنغيم صراحة في هذا النص ، فإنه (ذكره بأجراماته ، إذ أن تضام الاستفهام والتمجيد لا وسيلة له ، أو لا يمكن حدوثه إلا بصورة تنغيمية ، وهو من الأساليب الدارجة الشائعة في الاستعمال ، فأحياناً نمبر عن تمجيدنا ودهشتنا بصيغة سؤال لا نريد بها الاستفسار ، أي تخرج العبارة في صورة تنغيمية هابطة كقولنا : لا أدري كيف يختلف العرب وهم أخوة في الدين واللغة ؟) (١٥١) . وهذا التنغيم شبيه بالتنغيم الموسيقي حين تقول : مررت برجل ، أي رجل .

★ نخلص من العرض السابق إلى القول : أن ابن جنى ان كان لم يعن بالنبر والتنغيم عنايته بفهرما من الظواهر الصوتية ، فإنه لم يغفلها ، بل تحدث عنهما على نحو واضح بنفس النظر عن استعماله المصطلحين ، كما نعرفهما اليوم ، وفي هذا بعض الرد على من يزعم أن العرب القدماء لم يعرفوها .

د - نظرة عامة :

★ درسنا فيما سبق أبرز الجوانب الصوتية التي عالجها ابن جنى ، بعد أن مهدنا لها بالكلام على جهود العرب السابقين له في مجال الصوتيات لمعرفة مدى تأثره بهم ، فعرفنا أنه نظر إلى اللغة على أنها أصوات أولاً ، وتحدث عن جهاز النطق ، ويميز بين الصوت والحرف ، ثم أنه عالج الأصوات مفردة ومجموعة ، وعالج صلتها بالدلالة ، وعرفنا أيضاً أنه أخذ عن سيبويه كثيراً من أبحاثه الصوتية ، وتأثر به ، حتى أنه نقل عنه ما قاله نقلاً حرفياً في بعض المواضع .

★ ولعل العرض السابق كان كفيلاً بالرد على طائفة من علمائنا العرب وبأحسين المحدثين ، كان في حديثهم عن تراثنا اللغوي بعض الظلم ، فمن هؤلاء من قال أن ابن جنى والزمخشري ومن تبعهما لم يأتوا بجديد إضافة إلى ما فعله الخليل وسيبويه ، بل مشوا على آثارهما ، وترسموا خطاهما (١٥٢) ، وهنا نقول : صحيح أن ابن جنى عالج ما عالج سابقوه من ظواهر صوتية ، وسار على هدي خطا من سبقه ، وخاصة سيبويه ، كما أثرنا ، ولكنه أتى بنظرة جديدة إلى اللغة ، فرأى أنها أصوات أولاً ، وهذا يوافق أحدث الأراء في علم اللسانيات ، وهو أول من جعل الأصوات علماً خاصاً ، وأول من أفرد لها كتاباً خاصاً بين العرب ، حتى أن الأمور التي تناولها بالبحث ، وكان سيبويه وقبله الخليل قد سبقاه إليها ، كان أكثر منهما دقة في تناولها ، ومعالجتها ، وقد رأينا مثلاً أنه أشار إلى الخلط في ترتيب الخليل للحروف ، وكان أدق من سيبويه في الحديث عن مخارج الحروف .

★ وفي علمائنا اليوم من قال أن من بحث في الصوتيات من العرب لم يبحثوا علاقتها بالصرف وبنية الكلمة ، فابن جنى وغيره درسوا الأصوات منفصلة عن النظام الصرفي ،

واكتفوا بالإشارة المعارضة الى الصلة بين الأمرين (١٥٣) ، وهذا قول لا يقبل على إطلاقه ، ما لم ندرس ما بحثه النحاة والصرفيون خاصة دراسة واعية مستأنية ، لنتعرف صحة هذا القول ، ثم ان وضع سيبيويه الدراسات الصوتية عنده تحت باب الادغام دليل على معرفة صلة هذه الدراسات بالصرف ، وقد رأينا أن ابن جنى أيضاً عرف هذه الصلة حين تحدث عن الادغام والابدال ولم يكن حديثه عنها عارضاً بل كان يهتم بها ويقف عليها بعض فصول من كتبه ، أضف الى ذلك أن دراسة الظواهر الصرفية لا تكون دون ربطها بالأصوات في بنية الكلمة ، والدكتور عبدالصبور شاهين نفسه - وهو أحد القائلين بالرأي السابق - هو الذي يقول (١٥٤) (ليس من الممكن دراسة بنية الكلمة دون دراسة أصواتها ومقاطعها ، وعلاقة الصوامت (السواكن) بالحركات ، لأن كل تغيير تتعرض له هذه البنية ينشأ عن تفاعل عناصرها الصوتية في الممارسة الكلامية على مستوى الأفراد الناطقين باللغة)

★ ولقد سبق لنا أن أجرينا في خلال الدراسات مقارنات لما قاله ابن جنى مع ما تقوله أحدث الدراسات الصوتية اليوم ، ولو قارنا الآن منهجه بمنهج هذه الدراسات ، لتبين لنا أن مباحثه الصوتية يمكن أن تصنف ضمن أحدث العلوم الصوتية ، فسواء أخذنا بالرأي القائل أن الفونتيك Phonetics هو علم الأصوات الخاص بلغة ما ، أم بالرأي القائل أنه علم الأصوات قبل أن تدخل حيز التشكيل ، فإن قسماً من مباحث ابن جنى الصوتية يندرج ضمن اهتمامات هذا العلم ، وخاصة علم الأصوات النطقي الذي يركز على الجانب الأساسي الإيجابي في النطق وهو المتكلم ، وهذا العلم هو الذي يهتم به المحدثون اليوم أكثر من اهتمامهم بعلمي الأصوات الآخرين الفيزيائي والسمعي ، وفيه تدرس الخواص النطقية للأصوات ، ووظائف جهاز النطق ، وحركات أعضائه عند اظهار هذه الأصوات على نحو ما فعل ابن جنى ، وان كنا لانقول أنه درس جوانب هذا العلم ودقائقه كلها .

★ ويندرج قسم آخر من مباحث ابن جنى الصوتية تحت علم الفونولوجيا Phonology اذا أخذنا برأي من يقول انه يهتم بدراسة الأصوات في التشكيل ، وقد رأينا كيف عالج ابن جنى الأصوات في داخل بنية الكلمة من زاويتين اثنتين تعالج منهما الأصوات اليوم هما الموقع والوظيفة ، ففي الموقع تحدث عن كيفية تأليف الأصوات واجتماعها بعضها الى جانب بعض ، وعن التغيرات الصوتية التركيبية ، وعرف أهم قانونين في هذه التغيرات وهما المماثلة والمخالفة للذات ما يزالان موضع اهتمام المحدثين . وفي الوظيفة عرف الفونيم كما فهمنا من كلامه ، وعرف صلته بالدلالة .

★ ثم ان المنهج الذي سار عليه ابن جنى في درسه الصوتي هو المنهج الوصفي ، اذ عالج الظاهرة اللغوية في وضعها الذي كانت عليه أيامه في معزل من تطوراتها التاريخية ، وهذا المنهج نفسه أحد المناهج المتبعة في دراسة اللغة الى جانب المناهج الثلاثة الأخرى المقارن والتاريخي والتقابلي (١٥٥) ، كما أن طريقة ابن جنى في الدرس الصوتي هي الملاحظة الشخصية ، وهي إحدى الطرائق المقررة في معالجة اللغة ، وقد عرف بوساطة هذه الطريقة البسيطة بعض القوانين الصوتية كقانون السهولة والاقتصاد في الجهد العضلي في النطق ،

وأدرك صلة النطق بالناحية النفسية ، وتنبه على ما سماه المحدثون بالفونيمات الثانوية ومنها النبر والتنغيم ، إذ أدرك بحسه السليم أن دراسة الأصوات اللغوية لا تقتصر على الصوامت والصوائت فقط ، بل تتمدها إلى عناصر أخرى ذات أثر في التخاطب والفهم ، منها هذان العنصران ، وإن كانت دراستهما لم تلق عناية كافية عند ابن جني وغيره من العلماء العرب ، ولعل ما يكفي هذا الرجل فخرأ ، ويكفيها معه ، أنه تحدث قبل الغربيين بقرون عن أحدث نظرية في الصوتيات في القرن العشرين وإن لم يسمها وهي نظرية الصفات المميزة للصوت (١٥٦) ، والتي تركز على ثلاث صفات :

١ - نطقية : تتصل بالمخارج وكيفية النطق وصفات الحروف .

٢ - صرفية : تتصل ببنية الكلمة .

٣ - فونولوجية : تتصل بالتمييز بين معاني الكلمات .

✱ هذا كله يدفعنا إلى أن نحل ابن جني مكانه اللائق بين علماء العرب الأفذاذ الذين نفاخر بهم ولقد كانت لدراساته مكانة خاصة وشهرة كبيرة دفعت الكثيرين بعده إلى الأخذ عنه والتأثر بأرائه ، وخاصة في كتابيه المشهورين الخصائص وسر الصناعة ، فقد (لاقى هذا الكتابان ما يستحقان من التقدير ، فأنك لا تكاد تجد بعدهما كتاباً في القراءات أو التجويد أو البلاغة أو اللغة أو التصريف أو النحو إلا وهو مملوء بالنقول عنهما ، ويكاد يكون قول ابن جنّي فيهما قولاً لا يجادل فيه) (١٥٧) ، ولعل من أبرز ما تأثر به من البلاغيين ابن سنان الخفاجي (- ٤٦٦ هـ) في كتابه (سر الفصاحة) ، فهو تلميذه الحقيقي ، وعنه أخذ نظريته في أن الفصاحة في تلاؤم الحروف وبمدها عن التنافر ، بل أنه أخذ كلامه بنصه وحرّفه ، وبني عليه كتابه كله ، ولم يزد عليه شيئاً من الناحية الصوتية (١٥٨) ، ومن أبرز من تأثر به من القراء مكّي بن أبي طالب القيسي (- ٤٣٧ هـ) في كتابه (الرعاية) الذي نقل فيه الكثير من آراء ابن جنّي في مخارج الحروف وصفاتها ، حتى أن بعض هذه الآراء نقل بحرفيته عنه (١٥٩) .

✱ وقد عرف علماءنا اليوم ما لأبحاث ابن جنّي الصوتية وغيره من قيمة كبيرة ، فقال أحدهم (في مجال الدراسة الصوتية بالذات تلمس روعة ما أتى به هؤلاء القوم ودقة ما توصلوا إليه من نتائج وحقائق علمية) (١٦٠) ، بل أن من علماء الغرب من عرف أيضاً قيمة أبحاث العرب في الصوتيات خاصة ، وأفاد منها حتى أن العالم أرنست بروكه (١٨١٩ - ١٨٩٢ م) وضع أسس التحليل الصوتي العلمي كان قد أطلع على أوصاف العرب وتحليلاتهم ، وله كتاب في صوتيات العربية ، ويذهب الأستاذ عبدالرحمن الحاج صالح إلى أبعد من هذا حين يقرر أن الثقافة الفلسفية والعلمية العربية التي وصلت إلى أوروبا في العصر الوسيط عن طريق الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية ، قد غزت أذهان الكثير من الأساتذة والشبان والمثقفين ، فمرلوا فيها ما زاد العرب على الفلسفة اليونانية من لطائف المفاهيم ودقائق المناهج ، وخاصة في علم اللسان وفنونه ، فكان هذا سبباً في نهضة علم اللسان عندهم (١٦١) .

هـ - خاتمة المطاف

✱ حاولت ، فيما قدمت من دراسة ، أن أطل اطلالة عامة على صنيع ابن جنسي في الدرس الصوتي ، وسعيت الى أن أجري بعض المقارنات بقصد تبين موقعه الصحيح والسليم بين دراسات العرب الأقدمين التي نكن لها كل تقدير ، ثم بين ما توصل اليه الدرس الصوتي الحديث ، ولعلي أحسنت صنعا فيما فعلت ، ولست أزعم أن ما أتيت به هو كل ما يمكن أن يقال ، أو أن دراستي بلغت ما يرجى لها من العمق والكمال ، بل هناك الكثير مما لم يقل بعد عن عبقرية ابن جنسي ودراساته المميزة ، أتركه لمن هم أقدر مني على الفوص في بواطن الأمور وأصبر على البحث العلمي الرصين ، وحسبي أنني جمعت في هذه الدراسة - بما تهيأ لي من مصادر ، وما استطلعت بذله من جهد - بعض ما تنأثر من فكر وآراء حول الصوتيات عند ابن جنسي ، وشفعته ببعض ملاحظات شخصية أرجو ألا أكون مخطئاً فيها .

✱ بقي أن أقول : جدير بنا نحن العرب - أن نبذل المزيد من العناية بتراثنا اللغوي ، لنفوص الى أعماقه ، وننظر اليه بعين الحداثة ، لنستخرج دوائنه ، ونُدفع عنه ظلماً لحقه ، وخاصة ممن يقول ان اللسانيات علم حديث كله ، وللعرب الفضل في ظهوره ونمائه ، ولست أجد خيراً من قول أحد باحثينا اللسانيين أختم به محاولتي المتواضعة هذه التي أرجو أن أكون وفقت فيها (رواد علم اللسان الحديث ، هم ، بلا شك ، أولئك العلماء العرب الفطاحل الذين شافهوا فصحاء العرب وأخذوا اللغة منهم بطرق علمية دقيقة ، وحللوها ، وفسروا الكثير من ظواهرها الصوتية والبنوية وغير ذلك ، وأجلهم قدراً الخليل ابن أحمد وسيبويه وأبو علي الفارسي وابن جنسي (١٦٢) .

□ الحواشي :

- ١ - لهذا العلم تسميات مختلفة ، فهو علم اللغة في مصر ، والانسية في لبنان والمغرب وتونس والسنيا واللسانيات في الجزائر ، وقد أثبت ما اختير ، وتم الاتفاق عليه في الدورة العالمية الرابعة للسنيايات .
- ٢ - أبو الطيب اللغوي - مراتب النحويين - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ط ٢ - مصر - ١٩٧٤ - ص ٢٩ .
- ٣ - د. كمال بشر - علم اللغة العام/ الأصوات - ص ٨٤ ، وجهود العرب في الدراسات الصوتية مجلة الثقافة العربية سنة ٢ - ص ٥٠ .
- ٤ - د. أحمد مختار عمر - معاضرات من الصوتيات في الدورة العالمية السادسة للسنيايات ، وانظر د. حسين نصار - المعجم العربي - ج ١ - طبعة مكتبة مصر - ص ٢١٩ .
- ٥ - د. إبراهيم أليس - الأصوات اللغوية - ص ١٠٤ - ١٠٥ .
- ٦ - الكتاب - ج ٤ - ص ٤٣٦ .
- ٧ - د. تمام حسان - اللغة العربية ، معناها ومبناها ، ص ١٥ .
- ٩ - انظر مثلاً ج ١/ ص ٣٤ و ٣٥ و ٦٩ : تحقيق عبد السلام هارون .
- ١٠ - مازن الوعر - معاضرة من البحوث اللغوية عند الجاحظ في الدورة العالمية الخامسة للسنيايات .
- ١١ - البيان والتبيين ج ١/ ص ٦٩ .
- ١٢ - النكت في ايجاز القرآن/ ص ٨٨ .
- ١٣ - المرجع نفسه ص ٨٩ .
- ١٤ - د. صلاح الدين حسين - الدراسات اللغوية الحديثة وجذورها عند العرب - مجلة الفيصل - ع ٥٩ - ص ٦٠ .
- ١٥ - انظر شرحاً لهذه المراتب والمصطلحات في شرح المقدمة الجزرية لذكريا الأنصاري .
- ١٦ - العجة في القراءات السبع - تحقيق د. عبد المال سالم مكرم - ط ٣ - بيروت - دار الشروق - ١٩٧٩ ص ٦٣ .
- ١٧ - د. مسعود بوبو - أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج - ص ١٠٩ .

٣٧- د. محمود حجازي - مدخل الى علم اللغة - ص ٣٨ و ٣٧ .
 ٣٨- سر الصناعة - ج ١ - ص ٧ و ٨ .
 ٣٩- نأخذ هنا بإري الدكتور حسين نصار ، انظر المعجم العربي
 ج ١ - ص ٢٢٠ .
 ٤٠- د. كمال بشر - علم اللغة العام/ الأصوات - ص ٧٠ -
 نقلا عن د. محمود السمران في علم اللغة .
 ٤١- سر الصناعة - ج ١ - ص ٦ .
 ٤٢- د. بدر الدين القاسم - معاضرات عن الصوتيات عند
 ابن جني في الدورة العالمية السادسة للسانيات .
 ٤٣- انظر د. تمام حسان - مناهج البحث في اللغة - ص ١١٩ .
 ٤٤- د. ابراهيم أنيس - الأصوات اللغوية - ص ١١١ نقلا
 عن معاصرة للعالم الألماني (شاده) .
 ٤٥- عبد الرحمن الحاج صالح - مدخل الى علم اللسان
 الحديث - مجلة اللسانيات - مج ١/ ج ٢/ ص ٢٦ .
 ٤٦- سر الصناعة ج ١/ ص ٦ .
 ٤٧- المصدر نفسه ص ١٦ .
 ٤٨- المصدر نفسه ص ٦ .
 ٤٩- الفصائص ٠٠ ج ٢ - ص ٣٢٨ .
 ٥٠- علم اللغة العام/ الأصوات - ص ٨٠ .
 ٥١- الفصائص ج ١ - ص ٥٧ و ٥٨ .
 ٥٢- سر الصناعة - ج ١ - المقدمة ص ٣ و ٤ .
 ٥٣- الحرف المهتوت هو الهاء لما فيه من الضبط والغلغلاء .
 ٥٤- انظر مثلا د. تمام حسان - مناهج البحث في اللغة -
 ص ١٢١ .
 ٥٥- ص ٤٦ .
 ٥٦- سر الصناعة - ج ١ - ص ٤٦ و ٤٧ .
 ٥٧- د. محمود حجازي - مدخل الى علم اللغة - ص ٣٦ و ٣٥ .
 ٥٨- محمد منتصف القماطي - الصوتيات والصوائت في علم
 اللغة - مجلة الفصول الأربعة - العدد ٢٠ - ص ٦٦ و ٦٩
 نقلا عن مصطلحات مجمع اللغة العربية في علم الأصوات .
 ٥٩- الفصائص - ج ٣ - ص ١٢٤ .
 ٦٠- د. ابراهيم أنيس - الأصوات اللغوية - ص ٣٧ .
 ود. كمال بشر - علم اللغة العام/ الأصوات - ص ٢٦ .
 ٦١- علم اللغة العام/ الأصوات ٠ ص ٧٨ و ٧٩ .
 ٦٢- سر الصناعة - ج ١ - ص ٧ و ٨ .
 ٦٣- الأصوات اللغوية - ص ٢٠ .
 ٦٤- سر الصناعة - ج ١ - ص ٧ و ٨ .
 ٦٥- المصدر نفسه - ص ٧١ .
 ٦٦- سر الصناعة - ج ١ - ص ١٩ والفصائص - ج ٢
 ص ٣١٥ .

١٨- انظر مثلا مقدمة تحقيق (سر الصناعة) للسقا وآخرين
 ص ١١ و د. شوقي ضيف - المدارس النحوية دار المعارف
 بمصر - ص ٣٢ .
 ١٩- د. عبد الله ربيع محمود - في تعليم صوتيات العربية -
 السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية
 لغير الناطقين بها - ج ١ ص ٤٦ .
 ٢٠- جهود العرب في الدراسات الصوتية - مجلة الثقافة
 العربية ع ٤ - س ٢ - ص ٤٨ .
 ٢١- انظر توضيحا أكثر لما رآه الدكتور بشر في المرجع السابق
 في الصفحات من ٤٨ الى ٥١ .
 ٢٢- تاريخ علم اللغة - ج ١ - ترجمة الدكتور بدر الدين
 القاسم - دمشق - وزارة التعليم العالي - ص ١٠٧ .
 ٢٣- د. عبد الله ربيع محمود - في تعليم صوتيات العربية -
 السجل العلمي ج ١ - ص ٤٠ .
 ٢٤- الفصائص - ج ١ - ص ٣٣ .
 ٢٥- د. محمود حجازي - علم اللغة العربية - الكويت -
 وكالة المطبوعات - ص ٩ .
 ٢٦- الفصائص - ج ١ - ص ٤٦ - ٤٧ .
 ٢٧- انظر دراسة التفكير اللساني في الحضارة العربية لكاتب
 هذه السطور - مجلة المؤلف الأدبي الممد ١٣٥ - ١٣٦ -
 ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ، وشهود الى هذه المراتب عند حديثنا
 عن الأصوات والدلالة .
 ٢٨- انظر مثلا د. محمود حجازي - علم اللغة بين التراث
 والنساج الحديثة - مصر - ١٩٧٠ - ص ١٨ .
 د. تمام حسان - مناهج البحث في اللغة - ص ١٥ .
 ٢٩- د. علي واثي - علم اللغة - ط ٦ - مصر ١٩٦٧ -
 ص ٩٥ .
 ٣٠- انظر مثلا ج ١/ ص ٤٠ - ٥٤ - ٥٩ - ١١٠ و ج ٢/
 ص ١٤٦ - ٢٢٧ و ج ٣/ ص ١٢٤ .
 ٣١- سر الصناعة - الجزء الأول - ص ١٠ .
 ٣٢- جهود العرب في الدراسات الصوتية - مجلة الثقافة
 العربية - ص ٥١ .
 ٣٣- الكتاب في ثلاثة اجزاء ، نشر منها اثنان ، وصدر الثاني
 منذ مدة وجيزة ، وما يزال الثالث مخطوطا فيما أعلم .
 ٣٤- د. عبد الله محمود - في تعليم صوتيات العربية - السجل
 العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير
 الناطقين بها - ج ١ - ص ٣٦ .
 ٣٥- مقدمة تحقيق سر الصناعة - ج ١ - ص ٦ و ١٣ .
 ٣٦- د. تمام حسان - مناهج البحث في اللغة - ص ٦٥ و ٦٤ .

- ٦٧- سر الصناعة - ج ١ - ص ٢٠ .
- ٦٨- نأخذ هنا برأي الدكتور كمال بشر - انظر علم اللغة العام/الاصوات - ص ١٤٨ .
- ٦٩- د. شوقي ضيف - المدارس النحوية - ص ٣٣ نقلا عن المحكم في نقط المصاحب لأبي عمرو الداني .
- ٧٠- د. بشر - علم اللغة العام/الاصوات - ص ١٤٨ و ١٤٩ .
- ٧١- محمد العجيري - الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني - مجلة الفكر العربي - ص ٢٧٥ .
- ٧٢- سر الصناعة - ج ١ - ص ٥٠ و ٥١ .
- ٧٣- للمقارنة انظر ترتيب سيبويه في الكتاب - ج ٤ ص ٤٣١ .
- ٧٤- حتى انه اخذ من سيبويه بعضا من عباراته ، للمقارنة سر الصناعة - ج ١ - ص ٥٢ و ٥٣ و كتاب سيبويه ج ٤ - ص ٤٣٣ .
- ٧٥- د. كمال بشر - علم اللغة العام/الاصوات - ص ٩٣ .
- ٧٦- لغصنا الحديث عنها من كتاب الدكتور بشر - علم اللغة العام/الاصوات - انظر الصفحات ٩١ - ٩٧ .
- ٧٧- سر الصناعة - ج ١ - ص ٥٢ .
- ٧٨- مزيد من الايضاح حول النطق بالضاد ، انظر د. انيس/الاصوات اللغوية ٤٨ - ٩١ و د. بشر - علم اللغة العام/الاصوات ١٠٤ - ١٠٨ .
- ٧٩- ينبغي الإشارة الى ان هذين العرفين يمدان من الاصوات الصامتة في جدول ابن جني ، مع ان لهما جانبا آخر هو كونهما حركتين اي ضمة وكسرة طويلتين ، انظر د. بشر - الاصوات - ص ٩٦ .
- ٨٠- المرجع نفسه ص ٩٧ .
- ٨١- د. عبد العزيز مطر - نحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة - ص ٢٥٩ و ٢٦٠ .
- ٨٢- د. ابراهيم انيس - الاصوات اللغوية ص ٢٤١ - نقلا عن سر الصناعة .
- ٨٣- المرجع نفسه .
- ٨٤- علم اللغة العام/الاصوات - ص ٩٥ .
- ٨٥- د. أحمد مختار عمر - معاضراته من الصوتيات في الدورة العالمية السادسة للسانيات .
- ٨٦- سر الصناعة - ج ١ - ص ٦٩ و للمقارنة انظر كتاب سيبويه ج ٤ - ص ٤٣٤ .
- ٨٧- د. كمال بشر - الاصوات - ص ٨٨ .
- ٨٨ و ٩٠- سر الصناعة - ج ١ - ص ٦٩ و ٧٠ .
- ٩١- سر الصناعة - ج ١ - ص ٧٠ و ٧١ .
- ٩٢- المصدر نفسه ص ٧١ .
- ٩٣- د. بدر الدين القاسم ، معاضرة عن الصوتيات عند ابن جني في الدورة العالمية السادسة للسانيات .
- ٩٤- سر الصناعة - ج ١ - ص ٥١ للمقارنة انظر كتاب كتاب سيبويه ج ٤ - ص ٤٣٢ .
- ٩٥- د. كمال بشر ، الاصوات - ص ١٧٤ .
- ٩٦- سر الصناعة - ج ١ - ص ٢٧٠ و للمقارنة انظر كتاب سيبويه ج ٤ - ص ٤٣٦ .
- ٩٧- سر الصناعة - ج ١ - ص ٧٣ .
- ٩٨- المصدر نفسه - ص ٧٥ .
- ٩٩- السيوطي - المزهر - تحقيق جاد المولى وزميليه - طبعة دار احياء الكتب العربية ج ١/ص ١٩٤ - نقلا عن سر الصناعة .
- ١٠٠- سر الصناعة - ج ١ - ص ٧٥ و ٧٦ .
- ١٠١- السيوطي - المزهر - ج ١ - ص ١٩٤ .
- ١٠٢- الخصائص - ج ١ - ص ٥٤ .
- ١٠٣- الخصائص - ج ٢ - ص ٢٢٧ .
- ١٠٤- ابن دريد - مقدمة جهمزة اللغة - ص ٩ .
- ١٠٥- سر الصناعة - ج ١ - ص ٤٨ .
- ١٠٦- الخصائص - ج ١ - ص ٥٧ و ٥٨ .
- ١٠٧- الخصائص - ج ٢ - ص ٣٢٨ .
- ١٠٨- الخصائص - ج ١ - ص ٢٥٩ .
- ١٠٩- المصدر نفسه - ص ٢٦٢ .
- ١١٠- د. ابراهيم انيس - الاصوات اللغوية - ص ٢٣٤ و ٢٣٥ .
- ١١١- سر الصناعة - ج ١ - ص ٢٢ .
- ١١٢- مزيد من الايضاح - انظر د. كمال بشر - الاصوات ص ٨٣ - ٨٦ .
- ١١٣- التمام في تفسير اشعار هذيل - ص ٢٧ .
- ١١٤- المصدر نفسه - ص ٢١٣ .
- ١١٥- اللهجات العربية - ط دار الفكر العربي مصر - ص ١٣٣ .
- ١١٦- مزيد من الايضاح انظر د. تمام حسان - مناهج البحث في اللغة ص ١٢٥ وما بعدها و د. كمال بشر - الاصوات - ص ١٥٧ وما بعدها .
- ١١٧- سر الصناعة - ج ١ - ص ٢٢ .
- ١١٨- د. ابراهيم انيس - الاصوات اللغوية - ص ١٧٨ ، و د. عبدالعزيز مطر - نحن العامة - ص ٢٤٥ .
- ويلاحظ اننا نعني بالتغيرات هنا التغيرات التركيبية التي تصيب الاصوات من جهة الصلوات التي تربطها بعضها ببعض في كلمة واحدة لا التغيرات التاويغية التي تقلب الصوت اللغوي الى صوت آخر في جميع سياقاته ،
- مزيد من الايضاح ، انظر د. رمضان عبد التواب - التغيرات التاويغية والتركيبية للأحداث اللغوية - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - المجلد ٥٠ - ص ١٤٣ وما بعدها .



- ١١٩- الخصائص - ج ٢ - ص ١٤١ .
- ١٢٠- يستعمل ابن جني في هذا المقام كلمة القلب بمعنى الإبدال الصرعي أي جعل مطلق حرف مكان آخر وعلى هذا سنسب هنا .
- ١٢١- الحالات الأربع السابقة أخذت عن الخصائص - ج ٢ - ص ١٤١ - ١٤٤ .
- ١٢٢- التمام في تفسير أشعار هذيل - ص ١٢٣ .
- ١٢٣- الخصائص - ج ٢ - ص ١٤١ والتصريف الملوكي - ص ٩٨ .
- ١٢٤- الخصائص - ج ٢ - ص ١٤٣ .
- ١٢٥- فصل التغير بالحركة والسكون - ص ٧٢ .
- ١٢٦- الخصائص ج ٢ - ص ١٤٠ والتصريف الملوكي ص ٩٦ .
- ١٢٧- ج ٤ - ص ٤٢٤ .
- ١٢٨- ج ٢ - ص ٩٠ .
- ١٢٩- الخصائص - ج ٢ - ص ٩٨ .
- ١٣٠- انظر د. تمام حسان - مناهج البحث في اللغة - ص ١٢٧ و د. كمال بشر - الأصوات - ص ١٥٨ .
- ١٣١- د. كمال بشر - جهود العرب في الدراسات الصوتية - مجلة الثقافة العربية - ص ٥٠ - ص ٨٠ .
- ١٣٢- د. عبد السلام المسدي - التفكير اللساني في الحضارة العربية - نشر الدار العربية للكتاب - ليبيا وتونس - ١٩٨١ ص ٨٠ .
- ١٣٣- الخصائص - ج ٢ - ص ١٥٧ .
- ١٣٤- الخصائص - ج ٢ - ص ١٥٥ .
- ١٣٥- الخصائص - ج ١ - ص ٦٥ والتمام في تفسير أشعار هذيل - ص ١٣٠ .
- ١٣٦- الخصائص - ج ٢ - ص ١٦١ .
- ١٣٧- الخصائص ج ١ - ص ٦٥ و ج ٢ - ص ١٥٢ .
- ١٣٨- الخصائص ج ٢ - ص ١٥٤ .
- ١٣٩- المصدر نفسه - ص ١٦٢ .
- ١٤٠- الخصائص - ج ٢ - ص ١٦٦ .
- ١٤١- د. صبيح الصالح - دراسات في فقه اللغة - ط ٢ - بيروت - المكتبة الأهلية - ص ١٥٣ .
- ١٤٢- انظر د. بشر - الأصوات - ص ٦٢ .
- ١٤٣- من هؤلاء هنري فلسن وبركلاند وبرجستراسر ، انظر كتابه التطور النحوي للغة العربية - مصر - ١٩٨٢ - ص ٧٢ .
- ١٤٤- الأصوات اللغوية - ص ١٧١ .
- ١٤٥- مناهج البحث في اللغة - ص ١٦٣ - و ١٦٤ .
- ١٤٦- هو الدكتور عبد الله محمود انظر السجل العلمي للندوة العالمية الأولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها - ج ١ - ص ٦٨ .
- ١٤٧- عبد الكريم مجاهد - الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جني - مجلة الفكر العربي - ص ٧٥ - ٧٩ .
- ١٤٨- الخصائص - ج ٢ - ص ٣٧٠ - ٣٧١ .
- ١٤٩- د. محمود حجازي - مدخل الى علم اللغة - ص ٤٨ .
- ١٥٠- الخصائص - ج ٣ - ص ٢٦٩ .
- ١٥١- عبد الكريم مجاهد - الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جني - مجلة الفكر العربي - ص ٧٨ .
- ١٥٢- انظر مثلاً مقدمة تحقيق فقه اللغة للثعالبي - لمصطفى السقا وآخرين - ص ٩ .
- ١٥٣- من هؤلاء د. كمال بشر في كتابه الأصوات ص ٧٦ ، ود. عبد الصبور شاهين في كتابه المنهج الصوتي للبنية العربية - ص ٩ .
- ١٥٤- المنهج الصوتي للبنية العربية - ص ٢٥ .
- ١٥٥- انظر في شرح هذه المناهج د. محمود حجازي - مدخل الى علم اللغة - ص ٢٠ وما بعدها .
- ١٥٦- د. يوسف هليس ، معاصرة (علم اللغويات عند العرب وعلاقتها بعلم اللغويات الحديث) في الدورة العالمية الخامسة للسانيات .
- ١٥٧- أسعد طلس - أبو الفتح ابن جني وأثره في اللغة العربية - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - مج ٣٢ - ص ٦٦٨ .
- ١٥٨- سر الصناعة - ج ١ - ص ١٧ و ١٨ .
- ١٥٩- مازن الوعر - الصوتيات العربية من خلال نموذج واحد/الرعاية - مجلة الثقافة العربية - ص ٦٤ .
- ١٦٠- د. كمال بشر - جهود العرب في الدراسات الصوتية - مجلة الثقافة العربية - ص ٤٨ .
- ١٦١- مدخل الى علم اللسان الحديث - مجلة اللسانيات - مج ١ - ج ١ ، ص ٥٦ و ٥٧ ومج ٢ - ج ١ - ص ٢١ .
- ١٦٢- عبد الرحمن العاج صالح - علم اللسان الحديث - مجلة الفيصل - العدد ٢ - ص ٣٢ .

أ - المصادر

١ - ابن جني :

- ١ - التصريف الملوكي - تحقيق محمد سعيد النعسان - دمشق ١٩٧٠ :
- ٢ - التمام في تفسير الشعر هذيل - تحقيق أحمد ناجي القيسي وآخرين - ط ١ - بغداد - مطبعة العاني - ١٩٦٢ .
- ٣ - الفصائص - تحقيق محمد علي النجار - طبعة دار الكتب المصرية - ١٩٥٢ - النسخة المصورة .
- ٤ - سر صناعة الإعراب - تحقيق مصطفى السقا وآخرين - ط ١ - ج ١ - مصر - مكتبة مصطفى العنبي - ١٩٥٤ .

٢ - الجاحظ :

- البيان والتبيين - تحقيق عبد السلام هارون - ط ٤ - ج ١ - بيروت .

٣ - سيبويه :

- الكتاب - تحقيق عبد السلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٥ - سلسلة تراثنا .

ب - المراجع

١ - د ابراهيم أنيس :

- الإصوات اللغوية - ط ٥ - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٩ .

٢ - د أحمد مختار عمر :

- محاضرات عن الصوتيات العربية في الدورة العالمية السادسة للسانيات - ١٩٨١ .

٣ - د بدر الدين القاسم :

- (محاضرات عن الصوتيات عند ابن جني على ضوء اللسانيات) في الدورتين العالميتين الخامسة والسادسة للسانيات ١٩٨٠ - ١٩٨١ .

٤ - د تمام حسان :

- ١ - الأصول - ط ١ - المغرب - دار الثقافة في الدار البيضاء - ١٩٨١ .
- ٢ - اللغة العربية ، معناها ومبناها - ط ٢ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٩ .
- ٣ - مناهج البحث في اللغة - ط ١ - المغرب ، دار الثقافة في الدار البيضاء - ١٩٧٤ .

٥ - د رمضان عبد التواب :

- (التفهيمات التاريخية والتركيبية للإصوات اللغوية) - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق المجلد ٥٠ - ج ١ - ص (١٤٣ - ١٧٢) .

٦ - د صلاح الدين حسنين :

- (الدراسات اللغوية الحديثة وجنودها عند العرب) مجلة الفيصل - - المجلد ٥٩ - ص ٥ - آذار ١٩٨٢ - ص (٥٧ - ٦١) .

٧ - عبدالرحمن العاج صالح :

(مدخل الى علم اللسان الحديث) سلسلة مقالات في مجلة اللسانيات - معهد العلوم اللسانية والصوتية - الجزائر - مج ١ - ج ٢ - ١٩٧١ ص (٢٣ - ٧١) والعدد ٤ - ١٩٧٣ ، ١٩٧٤ - ص (١٢ - ٢٦) .

٨ - د عبد الصبور شاهين :

المنهج الصوتي للبنية العربية - بيروت - مؤسسة الرسالة - ١٩٨٠ .

٩ - د عبد العزيز مطر :

لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة - ط ٢ - مصر - دار المعارف - ١٨١ .

١٠ - عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن :

(الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جني) مجلة الفكر العربي - العدد ٢٦ آذار - ١٩٨٢ - ص (٧٠ - ٨٥) .

١١ - د عبد الله ربيع محمود :

(في تعليم صوتيات العربية - مشكلة النمط وكيف نعالجها) - السجل العلمي للنشوة العالمية الاولى لتعليم العربية لغير الناطقين بها - ج ١ - جامعة الرياض ١٩٨٠ - ص (٣٥ - ٧٨) .

١٢ - د كمال بشر :

١ - (جهود العربي الدراسات الصوتية) مجلة الثقافة العربية - العدد ٤ س ٢ - نيسان ١٩٧٥ - ص (٤٨ - ٥١) .
٢ - علم اللغة العام/الاصوات - ط ٧ - مصر - دار المعارف ١٩٨٠ .

١٣ - مازن الوعر :

١ - (الصوتيات العربية من خلال نموذج لغوي واحد) مجلة الثقافة العربية العدد ١١ - س ٨ - ت ٢ - ١٩٨١ - ص (٦٤ - ٨١) .
٢ - معاصرة (من بعض البحوث اللغوية عند الجاحظ ومكانتها في علم اللسان الحديث في الدورة العالمية الخامسة للسانيات) .

١٤ - محمد العجيري :

(الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني) - مجلة الفكر العربي - العدد ٢٦ آذار ١٩٨٢ - ص (٢٧٠ - ٢٧٧) - مراجعة لكتاب بهذا العنوان للدكتور حسام النعيمي .

١٥ - محمد منصف القماطي :

(الصوامت والصوائت في علم اللغة) - مجلة الفصول الأربعة - العدد ٢٠ ديسمبر ١٩٨٢ - ص (٦٤ - ٦٩) .

١٦ - محمد هشام البرهاني :

علم تجويد القرآن - دمشق - دار الفكر - ١٩٨٠ .

١٧ - د محمود حجازي :

١ - علم اللغة العربية - الكويت - وكالة المطبوعات - ١٩٧٣ .
٢ - مدخل الى علم اللغة - ط ٢ - القاهرة - دار الثقافة - ١٩٧٨ .

١٨ - د مسعود بويو :

الر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج - ط ١ - دمشق وزارة الثقافة والارشاد القومي - ١٩٨٢ .

١٩ - مراجع أخرى أقل أهمية :

اكتفيت بالإشارة إليها في مواضع الإفادة منها .

تراجم النساء لابن عساکر

بقلم : لطيفة الشهابي

تحقيق : سكيئة الشهابي

فطر الانسان على حب المعرفة لماضي الامور وحاضرها ، جامدها ومتحركها ، وماديها ومعنويها . وقد شغفته احوال العظام والمشاهير واخبارهم ، فحفظت هذه الاخبار وتنقلت ، قبل أن يعرف الناس الكتابة ، ثم دونت وقرئت ، بعد ذلك ، ثم طبعت وعت بينهم .

والعرب اهتموا اهتماماً كبيراً بأمر تراجم العظام . فبدأ المسلمون أول ما بدؤوا بكتابة حياة الرسول ﷺ ، قبل البعثة وبمدها ، ثم أخذوا يكتبون تراجم العظام والنبل والمعلم والمبرزين في كتب مختلفة متنوعة .

وحين غدت بغداد سرّة الدنيا ، وعاصمة الحضارة زمن العباسيين كتب الخطيب البغدادي تاريخ بغداد . ثم جاد الدهر على دمشق بولد يار وعالم ذكي ، وكاتب مبدع ، فلم يشأ هذا العالم أن تكون دمشق أقل من بغداد في هذا المضمار ، وهي من أقدم مدن الأرض وأرسخها حضارة ، فعزم على كتابة تاريخه ، تاريخ دمشق ، وهو الذي عرف بعد ذلك بتاريخ ابن عساکر ، نسبة الى مؤلفه ؛ ترجم فيه لكل من دخل دمشق أو مر بها من المشاهير .

ورأى أن يفرّد جزءاً خاصاً من كتابه هذا للنساء ، فكان ذلك الجزء هو (تراجم النساء) الذي اختارته محققته (سكيئة الشهابي) من بين الأجزاء الكثيرة الموضوعة قيد التحقيق في مجمع اللغة العربية في دمشق ، وقدمته على غيره ، رغم أنه متأخر في ترتيب الكتاب . وأخرجته للناس مطبوعاً يستمتعون بمحتوياته المتنوعة ، ولا سيما بالتعرف على أولئك النسوة اللواتي حفظ الدهر مآثرهن واخبارهن .

ونحن حين نجد كتاباً في اهايه الأخير مطبوعاً بين أيدينا سهل المتناول ، يصعب علينا أن نقدر الجهود التي بذلت لأجله والساعات الطويلة التي عاشها معه صاحبه أولاً ثم محققه

ثانياً ، حين يكون الكتاب قديماً مخطوطاً • ولكن لنستطيع تقدير ذلك يكفي أن نذكر كم من الوقت نمضي نحن في قراءته فقط ، بعد أن أصبح جاهزاً شهياً معداً للقراءة •

وهكذا وصلتني نسخة الكتاب منذ أشهر ، وكنت أنظر إليها بين الحين والحين : تارة أقرأ المقدمة ، وتارة أقرأ بعض الصفحات المتفرقة ، ولكن مثل هذه القراءات لا تشفي غليلاً ، ولا تروي ظمأً ، إلى أن شاء القدر ، وانصرفت إليه كلياً ، فكان سلوتي وسميري حين أدخلت إلى نفسي ، حتى أنهزت قراءته •

عدت أثناء ذلك إلى المقدمة من جديد لأجد أن المحققة قد عرضت فيها أولاً الظروف التي جمعتها بهذا الجزء من الكتاب ، ودفعته إلى تحقيقه • ثم أوردت ترجمة للمؤلف تحدثت فيها عن مولده ونشأته وبيئته وشخصيته حديثاً واضحاً بيناً مشوقاً ، يوحى بالمعاشرة الطويلة لهذا العالم من خلال صحبتها لكتابه (تاريخ دمشق) طوال عقد ونيف من السنين •

وقد ضمنت المقدمة مخططاً جغرافياً هاماً ، وضحت فيه المدن التي زارها ابن عساكر في رحلاته ، وقرنت تلك الرحلات بتواريخها معتمدة على المراجع الكثيرة المتحدثة عن ابن عساكر وحياته وتنقلاته • وقد جعلتنا نعيش مع المؤلف مراحل عمره التي أن أدركه المشيب ، فأخذ ينشد :

ايا نفس ويعك جاء المشيب فماذا التصابي وماذا الغزل (١)
تولى شبابي كان لم يكن وجاء المشيب كان لم يزل
كاني بنفسي على غرة وخطب المنون بها قد نزل
فيا ليت شعري ممين أكون وما قدير الله لسي بالأزل

إنها تجربة واقعية يمرضها علينا انسان ليس كسائر الناس ، وإنما هو مثال الانسان العامل لعلمه ، المجاهد لأجله ، وهو مع ذلك كما قالت المحققة نراه (خائفاً وجلاً ، فقد قربت ساعة الرحيل (٢)) ، ولا يدري ما قدر الله له في الأزل • ولا نظن الا أن الله قدر له خير الآخرة بعد أن عمل لخير الناس في دنياه • فالناس كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله ، وأي نفع أكبر من هذا العلم الذي تركه لنا خيراً مستمراً مع الأجيال ، بعد أن خصص له جل حياته ونشاطه ووقته •

ثم تنتقل في المقدمة إلى الحديث عن مؤلفات ابن عساكر ، بادئة بتاريخ دمشق ومتبعة ذلك ببقية مؤلفاته مرتبة على حروف المعجم • وتنتقل بعدها إلى حديث عن منهجيته في عرض أخبار النساء ، فتقول : (٣) (يترجم ابن عساكر في تاريخه الشهيرات من الدمشقيات ، ومن اللواتي وردن دمشق أو اجتزن بنواحيها ، وتمتد هذه النواحي حتى تشمل مساحة كبيرة حول مدينة دمشق) ثم تعرفنا بطريقته في الترجمة ونقل الأخبار من وجوهها المختلفة ، مما يسبب طول الترجمة في بعض الأحيان نتيجة لتعدد طرق الخبر الواحد فيها • وتشير إلى المصادر التي استقى منها المؤلف أخباره ، وتصف لنا الأصول التي

اعتمدتها في التحقيق ، والخطة التي سلكتها لأجل ذلك . ثم ترمض نماذج مصورة من الأصول المخطوطة ؛ كل ذلك في ستين صفحة ونيف لتنتقل بعدها الى الكتاب المحقق بعد ذاته ، وبأرقام جديدة لصفحاته منفصلة عن أرقام صفحات المقدمة .

وتقع المجلدة في تسعين وخمسة صفحة من القطع الكبير ، عدا المقدمة والفهارس . وقد طبع السند بحرف صغير والمتن بحرف أكبر ، وكان ذلك من حسن الصنيع ، في نظري ، ليميز النصان أولا ، وليستغني القارئ العجل عن قراءة السند ان شاء وينصرف الى المتن .

ثم اتبع الكتاب بفهارس واسعة استغرقت ثمانيا وثمانين صفحة تقريبا . منها الفهارس العامة ، ثم فهارس التراجم والشيوخ والآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والخطب والأمثال والشعر . . . الخ

وحين نباشر بقراءة الكتاب نجد هذه الترجمات الواردة فيه متفاوتة في الطول ، حسب أهمية صاحبها من جهة ، وكثرة الأخبار المروية عنها بوجوهها المختلفة من جهة أخرى . فهناك ترجمات تزيد على عشرات الصفحات كترجمة (٤) أسماء بنت أبي بكر التي بلغت حوالي ثلاثين صفحة . (٥) ومريم بنت عمران التي تجاوزت ترجمتها الأربعين صفحة ، بينما هنالك ترجمات لا تزيد على السطر أو بضعة الأسطر .

والترجمة عنده لا تأتي لشهرة تاريخية فقط ، وانما ربما آتت لشهرة فنية . وقد توافقت قصة غرام طريفة كما في ترجمة (٦) سلامة جارية يزيد . هذه الجارية التي أحبها الأخوص حين كان يجالسها مع عبد الرحمن بن حسان في المدينة ويناشدونها الشعر . فأحس عبد الرحمن أنها تحب الأخوص كذلك وتعرض عنه هو ، فأوصل خبر هذه الجارية وفنها الى يزيد بن معاوية وكان يزيد يحب الشعر والفناء ، فاشترأها يزيد . ثم توصل الأخوص الى يزيد مادحا ، واحتال في اللقاء بسلامة ، وعلم يزيد بذلك اللقاء ، فلم يمنعه وانما ساعد على اتمامه خفية ، وجلس بحيث يسمع ما يجري دون أن يراه المجتمعان فكان بين الأخوص وسلامة حوار شعري جميل قال فيه الأخوص :

أمسى فؤادي في هم وبلبال من حب من لم أزل منه على بال (٧)

فقلت :

صحا المحبون بعد الناي اذ يشوا وقد يشت وما اصعو على حال

فقال :

من كان يسلو بياس عن اخي ثقة فعنك سلام ما أمسيت بالسالي

فقلت :

والله والله لا أنساك يا شجني حتى تفارق مني الروح أوصالي

فقال :

والله ما خاب من أمسى وانت له يا قرة العين في اهل ولا مال .

وحين سمع يزيد هذه المحاورة استدعاهما ، وعرف صدق جبهما فوجهها للأحوص .
وقد نقل ابن عساكر هذا الخبر عن الأغاني . ونحن نلاحظ أن سبب الترجمة هنا هو شهرة
سلامة بالغناء والشعر قبل كل شيء . فهذه الشهرة الفنية هي التي دفعته الى ترتيبها بين
الشهيرات . وذلك يوحي لنا بما كان للفن من قدر عند أجدادنا ، فاحتفظوا بأخبار مثيلات
سلامة جارية يزيد . ثم سلامة القس (٨) ، وهي كذلك مغنية مبدعة وشاعرة مجيدة . ولنسمها
ترثي يزيد بن عبد الملك :

لا تلمنا ان خشعنا او هممنا بغشوع (٩)
قد لعمري بت ليلى كاخى الساء الوجيع
للني حل بنا اليوم من الامر الفظيع
كلما ابصرت ربعا خاليا فاضت دموعي

ومثل تينك المغنيتين تأتي شهدة (١٠) جارية الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، فقد
ترجم لها لأنها كانت مغنية ، وتعلم الغناء .

وهناك نساء ترجم لهن بسبب شهرتهن بالجمال . مثل عائشة بنت طلحة (١١) وفاطمة
بنت الحسين . فبنت طلحة اضافة الى أنها حدثت عن عائشة أم المؤمنين ، وكانت أديبة ،
فقد عرفت بجمالها ، وكذلك فاطمة بنت الحسين . ومثلها في الجمال (١٢) (عريب
المامونية) ، فقد نقل في ترجمته لها خبراً يقول : « ما رأيت امرأة قط ، أحسن وجهاً
وأدباً وغناءً وضرباً وشعراً ولعباً بالشطرنج والرد من عريب . وما تشاء أن تجد خصلة
حسنة ظريفة بارعة في امرأة الا وجدت فيها . ومن شعرها في المتوكل وكانت تمتاده الحمى :

اتوني وقالوا بالخليفة علة فقلت ونار الشوق توقد في صدري (١٤)
الا ليت بي حمى الخليفة جعفر فكانت لي الحمى وكان له أجري
كفى حزناً أن قيل حم فلم أمت من الحزن اني بعد هذا لذو صبر
جعلت فداء للخليفة جعفر وذاك قليل للخليفة من شكر

ومما قالته لما عوفي الخليفة :

حمدنا الذي عافى الخليفة جعفرا على رغم أشياخ الضلالة والكفر (١٥)
سلامته للدين عز وقوة وعلته للدين قاصمة الظهر
مرضت فامرضت البرية كلها واظلمت الأبصار من شدة الضر
سلامة دنيانا سلامة جعفر فدام معافى سالماً آخر الدهر
امام يعم الناس بالعدل والتقوى قريباً من التقوى بعيداً من الوزر

كما يذكر المؤلف عدة أماديح لعريب في الخليفة المستعين (١٦) .

وقد ترجم ابن عساكر للزاهدات المتعبدات ، كام الدردام (١٧) ، كما ترجم لامرأة اشتهرت بالوفاء لزوجها كهند الغزارية (١٨) ؛ فهي بالاضافة الى جمالها وادبها ومقلها ، كانت من أشد النساء وفاء لزوجها في حياته وبعد مماته . وربما يترجم لامرأة راوية للحديث فينقل عنها حديثاً واحداً ، كام محمد بن سليمان بن أبي الدردام (١٩) .

وقد افرد المؤلف قسماً من كتابه لمن عرفن بالكنى من النساء ، ثم لبعض النساء المشهورات القريبات نسباً من المشاهير ، مثل اخت رابعة (٢٠) ، ولم يذكر اسمها ، وجدة عبد السلام بن مكلبة (٢١) ، وايضاً لم يذكر اسمها ، لأن مثل هذه الأسماء غير معروفة فيما يبدو . ومثل أولئك امرأة من بني مرة (٢٢) روى عنها بعض الحديث ، وامرأة ذكوانية (٢٣) اكتسبت شهرتها بفصاحتها وحسن منطقها ، ينقل عنها قولاً قالت بين يدي معاوية تعرض فيه ظلامتها ضد واليه زياد بن أبيه ، وتستمدحها بقوة عارضتها وفصاحة مقولها .

والقارئ المتعمن في هذا الكتاب يجد لذة ايما لذة ، لأنه ينقله من خبر الى شعر ، الى حديث عن الحب ثم آخر عن الزهد ، وثالث عن الفصاحة واللسن . وكما تلفتنا أخبار عمر بن عبد العزيز ، التي توزعت في ثنايا الكتاب خلال ترجمة أو أخرى لبعض من لهن صلة به أو قرابة . وتستحق مثل هذه الأخبار وغيرها ، أن تفرد لها أبحاث خاصة ، يجد لها كاتبها ، من محتويات هذا الكتاب مورداً غنياً ومعيناً لا ينضب .

وقد عرفت بعد انهائي لقراءته سر الانصراف الكامل الذي اراه من محققته الى كتاب ابن عساكر برمته . فقد عايشته أكثر من عشر سنوات وأنا لا تمل مرافقته ، فلا تكاد تجتمع بأحد ، الا ونحس كان ورامها مسؤولية مسيسة الحاجة تدفعها الى اختصار اللقاء ، وايجاز الحديث ، ذلك لأنها علقت حديثاً أكثر جاذبية ، وحياً أكثر جدوى مما نحب نحن من حديث وتسلية ولقاءات . فتمود الى بيتها وإلى عملها . وهكذا فهي لم تكتف بمرافقة هذا الكتاب في اطار شغلها الوظيفي في المجمع حتى نقلته الى جلساتها الخاصة ، وسهراتها التي لا تجتمع فيها الى أحد غيره ، وما يلزم أن يرافقه من كتب ومراجع ومصادر ، أصبحت على معرفة كاملة بكل ما له صلة منها بشؤون وخباياه ، في متونه وأسانيده . وهكذا حتى أخرجت لنا من خلال سهراتها وساعات استراحتها في البيت هذه المجلدة . ولا أظن أحداً عايش مؤلفاً من المؤلفات القديمة في عصرنا هذا معايشة أكثر إخلاصاً وصدقاً في العمل وأطول مرافقة مما عايشته به سكينه الشهابي كتاب ابن عساكر .

فنشكر الله على أن وفقنا لهذه الصعبة ، وعلى أن وفق هذا الكتاب بمن تبذل له كل تلك العناية ، وتصرف من أجله مثل ذلك الجهد . ونتمنى أن نرى بين أيدينا مزيداً من هذه الأجزاء نتشوق بمحتوياتها ونفتنسي بخيراتها .

والآن وبعد كل ما سبق ، فإن هنالك ملاحظات ومآخذ جزئية لا بد أن أشير اليها على سبيل التمثيل لا الحصر .

أثناء الحديث عن عريب المأمونية مر هذا البيت :

كفى حزناً أن قيل حم فلم أمت من العزن أني بعد هذا لذو صبر (٢٤)

وواضح أن كلمة (ذو) جاءت هنا خبرالان، وهي عائدة على الشاعرة عريب المتكلمة، ولكنها أتت بصيغة المذكر . ولم نلمح أي إشارة في الكتاب إليها من قبل المحققة . ويكاد هذا البيت يدفني إلى نوع من الشك بصحة نسبة أبيات القصيدة إلى عريب ، فقد يكون شاعر آخر مغمور ليس ذا مكانة قالها وغنتها عريب ، فنسبت إليها ، أن لم نقل انتحلها . ولكن هل ينطلي ذلك على أمثال ابن عساكر ومن سبقه من العلماء والرواة ؟ لا ندري وإنما نفترض فقط .

وفي ترجمة سلامة القس نصادف هذا البيت ترثي به سلامة يزيد بن عبد الملك فتقول :

ثم بات الهم مني دون من لي بضجيع (٢٥)

والمعنى المراد من البيت في رأيي هو أن الهم بات ضجيعها بعد وفاة يزيد بدل من كانت تضجع . ولكن تلفت نظرنا زيادة الباء في خبر بات . ونحن نعلم أن مواطن زيادتها في خبر الأفعال الناقصة تأتي عادة مع (ليس وما العاملة عمل ليس وكان المنفية) ولم نقرأ زيادتها في خبر بات .

وفي ترجمة عفراء (٢٦) صاحبة عروة نجد في أبيات قالتها عفراء هذا البيت :

ولا لبس الضيفان بعدك لايس ولا حممت بعد الحبيب حمام

وجاء في الحاشية (في الحقائق : حمام) ولم ترد المحققة على ذلك شيئاً والبيت حسب اعتقادي غامض بهذا الشكل . إلا أن تكون الضيفان تصحيفاً لكلمة الطيقان (ج طاق وهو لباس الرأس) وتكون منصوبة وكلمة (حممت) بالحاء المهملة مصحفة عن (جممت) بالجيم من الجملة وهي مجتمع شعر الرأس ويصبح البيت :

ولا لبس الطيقان بعدك لايس ولا جممت بعد الحبيب حمام

وهذا يفسد البيت دعاماً بأن لا يلبس هذا النوع من لباس الرأس بعد عروة انسان ، لأنه لن يكون جميلاً على أحد بمثل ما كان جميلاً على عروة وبأن لا ترى بعده شعراً جميلاً في رأس أحد لأنه لا يوجد أجمل من شعر عروة . وهذا كله مجرد ظن وتخمين .

ذلك إضافة إلى أن البيت كذلك فيه اقواء : فروي القصيدة ميم مكسورة ، وهذا البيت رويته ميم مضمومة .

وفي ترجمة سكينه بنت الحسين (٢٧) يرد هذا البيت لجريز :

يا أم ناجية السلام عليكم قبل الرحيل وقبل لوم العذل (٢٨)

وقد وردت كلمة العذل بالزاي أخت الراء ، ولا ندري إن كان ذلك خطأ مطبعياً ، أو أنه تصحيف لم تشر إليه .

وبصورة عامة فإن هذا الكتاب كان يحتاج الى مزيد من التعليق والوقفات ، عند
أشعاره وأحاديثه وبعض مفرداته ، وإن كان ابن عساكر قد تولى شرح شيء منها إلا أن
ذلك وحده لا يفي بالحاجة .

وقد أشارت المحققة الى تقصيرها هذا فيما يخص الأشعار والأحاديث وأموراً أخرى
في نهاية المقدمة ، واعتذرت عن ذلك ، بأنها أخذت بشيء من السرعة ، والظروف الخاصة ،
فمسي أن تتفادى في طبعة قادمة ، قدر طاقتها، مثل هذا التقصير . وذلك إضافة الى سميها
لسد الثغرة الموجودة في تراجم هذا الجزء ، بسبب الخرم الذي أصاب ما لديها من
مخطوطات ، وذلك باستعانتها بمخطوطات أخرى ومراجع ترفو بها هذا الرثق ، الذي
جعل الكتاب ينتقل مباشرة من حرف الباء الى حرف الراء ، من غير أن يستوفي الأحرف
الستة الفاصلة بين هذين الحرفين .

فإنه نسأل أن يأخذ بيد جميع العاملين لخير هذه الأمة والساعين الى اتصال تراثنا
العربي القديم الضخم الى أيدي القراء ليستفيدوا منه ويفيدوا . والله من ورام
القصد ، وهو يهدي الى سواء السبيل .

لطيفة الشهابي



□ الحواشي :

- | | |
|--------------------|----------------------------|
| ١٥ - ص ٢٣٤ . | ١ - ص ١٦ من المقدمة . |
| ١٦ - ص ٢٣٨ - ٢٣٩ . | ٢ - ص ١٦ - ١٧ من المقدمة . |
| ١٧ - ص ٥١٧ . | ٣ - ص ٢٧ من المقدمة . |
| ١٨ - ص ٤٣٦ . | ٤ - ص ٣ - ٣٠ من الكتاب . |
| ١٩ - ص ٥٦٣ . | ٥ - ص ٣٤٣ - ٣٨٩ . |
| ٢٠ - ص ٥٦٧ . | ٦ - ص ١٨٣ . |
| ٢١ - ص ٥٦٧ . | ٧ - ص ١٨٥ . |
| ٢٢ - ص ٥٦٩ . | ٨ - ص ١٨٧ . |
| ٢٣ - ص ٥٧٠ . | ٩ - ص ١٩٣ . |
| ٢٤ - ص ٢٣٤ . | ١٠ - ص ١٩٩ . |
| ٢٥ - ص ١٩٣ . | ١١ - ص ٢٠٧ . |
| ٢٦ - ص ٢٥١ . | ١٢ - ص ٢٧٢ . |
| ٢٧ - ص ١٥٥ . | ١٣ - ص ٢٢٩ . |
| ٢٨ - ص ١٦١ . | ١٤ - ص ٢٣٣ - ٢٣٤ . |

رسالة الملائكة للمعري

مصطفى العلواني

اتفق معظم كتاب التراجم المتقدمين الذين ترجموا للمعري فيما كتبوا وترجموا عنه أمثال ابن العديم في «دفع الظلم والتحري عن أبي علام المعري» وياقوت الحموي في «معجم الأديباء» والقفطي في «أنباء الرواة» وابن الجوزي في «مرآة الزمان» أن رسائل المعري ثلاثة أقسام :

الأول : رسائل طوال تجري مجرى الكتب المصنفة ككتاب رسالة الففران وكتاب رسالة الملائكة .

الثاني : رسائل دون هذه الرسائل في الطول كرسالة المنيع .

الثالث : الرسائل القصار التي جرت بها العادة في الكتابة .

وإذا كانت رسالة الففران تمد من أعمال المعري الفنية الخالدة التي راعت العقول والقلوب واحتلت مكان القمة في الأدب العربي والأدب العالمي فإن رسالة الملائكة عمل فني خالده قيمته الأدبية والصرفية ويميز عن مرحلة متأخرة من عمر المعري . وتتألف رسالة الملائكة من مقدمة حوارية دارت بين أبي العلام والملائكة على غاية من الفن والروعة والخيال ومن جواب على مسائل صرفية صعبة ومتشعبة وذات خلاف . ولم يقف المتأخرون على هذه الرسالة بنصها الكامل ولكنهم اطلعوا على مقدمتها في الأشباه والنظائر ، كما وجدت منها نسخ في ليون والجامع الأزهر والمكتبة التيمورية وحيدر آباد .

وبدأت تظهر منها نسخ مطبوعة بدءاً من عام ١٩١٠ م تشمل المقدمة الحوارية فقط ظناً بأن هذه المقدمة هي رسالة الملائكة الكاملة . وصادف أن أهدى ورثة المرحوم محمد المنير من أعيان دمشق طائفة من كتبه إلى المكتبة الظاهرية بدمشق وكان من جملة رسائلها رسالة

الملائكة فسارع المجمع العلمي الى تحقيقها وطبعها ليطلع عليها المهتمون وينتفع بها الدارسون . وبذلك ظهرت في السبعينات أول نسخة كاملة من رسالة الملائكة وهي النسخة التي تشمل المقدمة والاجابة على المسائل الصرفية .

□ سبب تأليف رسالة الملائكة :

ألف المعري هذه الرسالة جواباً على مسائل صرفية سألها عنها الشيخ أبو القاسم علي ابن محمد بن همام وقد صرح المعري بذلك في المقدمة حيث قال « ولما أوفى شيخنا أبو القاسم علي بن همام بتلك المسائل ألفيتها في اللذة كأنها الراح يستغز من سمها المراح فكانت الصهباء الجرجانية طروق بها عميد كفر بمدميل الجوزاء » . كما بلغ عدد المسائل التي أثارها أبو القاسم ثلاث عشرة مسألة : كالقول في أياك والقول في آية وغاية وثاية والقول في اسم وحقيقة الحذف منه والقول في اثنين واثنين وسيد وميت وغيرها . وأبو القاسم هذا حسب ما تدل عليه الرسالة عالم من علماء الصرف يقصده المهتمون للانتفاع بعلمه وقد وصفه المعري فقال عنه « وهو أدام الله الجمال به يلزمه البحث عن غوامض الأشياء لأنه يعتمد بسؤال رائج وغاد وحاضر يرجو الفائدة وبأد فلا غرو ان كشف عن حقائق التصريف واحتج للنكرة والتعريف وتكلم في همز وادغام وأزال الشبهة من صدور الطغام » .

□ سبب التسمية وتاريخ كتابة الرسالة :

لم يتوفر لدينا ما يشير الى سبب تسمية هذه الرسالة ولكن من المرجح أن تسميتها تشير الى أهمية الحوار الذي نشأ بينه وبين الملائكة على سبيل الخيال ولعله قصد الى هذه التسمية ليلفت النظر الى الأفكار والأراء أو الخواطر التي نطق بها المعري على لسان الملائكة . وهنا تكمن البراعة وتتوهج اللوحة الأدبية الرفيعة وتتفق مع ما عرف من منهج المعري في رسالة الغفران . ولا يتوفر نص تاريخي حتى الآن يميّن الزمان والمكان اللذين كتبت فيهما هذه الرسالة غير انه قد أشير الى المكان إشارة غير مباشرة بالنص حيث ألمح المعري بأن مسائل أبي القاسم والفته وهو مقيم في داره لا يريم كما قال « فأما أنا فجلس البيت إلا أكن الميت فشبيهه بالميت » .

أما الزمن فقد وقع خلاف فيه ما بين الأستاذ الميمني الراجاكوتي في كتابه عن أبي العلام وبين المستشرق الروسي كراتشكوفسكي في مقدمته للرسالة التي طبعها عام ١٩٣٢ فالأستاذ الميمني يذهب الى أن الرسالة قد ألفت في عام ٤٣٥ هـ تقريباً في حين يشير المستشرق الروسي الى أنها ألفت في الزمن الذي ألفت فيه رسالة الغفران أي قبله بقليل . ولدى النظر في هذين الرأيين وفيما كتبه بنت الشاطيء عن رسالة الغفران وما يستدل عليه من الجو النفسي لنص رسالة الملائكة ونص رسالة الغفران يظهر أن هذه الرسالة قد كتبت تقريباً في الزمن الذي حدده الأستاذ الميمني أو بعده بقليل وليس في الزمن الذي حدده المستشرق الروسي . وإذا كان الزمن الذي كتبت فيه رسالة الغفران هو ٤٢٤ هـ (بنت الشاطيء - روح جديدة في رسالة الغفران) فان تاريخ كتابة رسالة

الملائكة هو ما قبل ٤٢٤ هـ حسب رأي كراتشكوفسكي . وما يتبدى من مقارنة النصوص غير ذلك . وآية ذلك تعود الى ما نستشفه من النصوص المعبرة عن وضع أبي العلام النفسي بسبب بلوغه سن الأشياء وشعوره بنهاية المطاف مما جعله يعرض عن الأدب والأديب حيث يقول . فأما أنا فجلس البيت إلا أكن ميتاً نشيهاً بالميت ولو أهرضت الأغرابة عن النعيب اعراضني عن الأدب والأديب لا تحس نعيماً ولا يطلق هرمها زغبياً » (النعيب والزغب بمعنى واحد) وفي مكان آخر من رسالة الملائكة يقول « وقد بلغت سن الأشياء وما حار بيدي نفع » في حين لا نلمس مثل هذه الحالة في رسالة الففران فرسالة «الففران تتسم بمواطن مشبوبة وتطلعات متوهجة وجولات حيوية هي أقرب الى الشباب منها الى عجز الشيخوخة »

□ قيمة الرسالة :

يرجع بعض الباحثين ومنهم الأستاذ محمد سليم الجندي عضو المجمع العلمي العربي بدمشق (وهو الذي قام بتصحيح مطبوعة المجمع) أن قيمة هذه الرسالة تعود الى المسائل الصرفية التي عالجهها المعري فهي تمثل تمكنه من هذا العلم تمكناً نادراً وتفوقاً ذكياً في معالجة نواته وشوارده ومعضلاته ولعل المسائل الصرفية وبراعة المعري في الاجابة عنها قد جعلت للرسالة طابعاً صرفياً وبخاصة بين القدماء والمحدثين ولم يلتفت أحد الى الحوار الذي يعبر عن شخصية المؤلف وخصائص أسلوبه وعالمه النفسي ووضعه الفكري في مرحلة متأخرة من العمر . وقد نبخس المعري كثيراً اذا نظرنا الى هذه الرسالة على انها رسالة في الصرف ونظلمه ايما ظلم اذا اقتصرنا على طول بابه في هذا الجانب مغفلين أسلوبه الفني المتميز وحالته النفسية وما يتسرد في ذهنه من مرام فكرية أو أهداف اجتماعية . فقد ألف كثير من العلماء في الصرف وسدركثير منهم عن معرفة كبيرة ودراية فائقة ولكنهم دخلوا في عداد العلماء ولم يستطيعوا في سماء الفن كأدباء متميزين كما تأتي للمعري . سئل المعري عن مسائل صرفية معينة فكيف يجيب وهو ذلك الانسان الفريد المتميز هل يجيب كما يجيب أي عالم واذا أجاب اجابة علمية كفيته فماذا يصنع بما يخفق في قلبه ويشيع في نفسه ويتردد في عقله . . . ان له نظراته ومشاعره التي تتحرك في رزون أعماقه وهي تتوذب الى انبجاس وتدفق . والانسان المبقر هو الذي يستخدم الفرص المتاحة للأفصاح عما يعصبو اليه أفصاحاً مدحشاً لينشر درره المتوهجة وجواهره الفريدة ومراميه البعيدة .

□ المقدمة الحوارية :

يبدأ المعري في التمهيد للحوار بالتمريض لأسر كان قد أمضه وأثر فيه أشد التأثير وهو ما كان عليه أهل العلم في عصره من ضيق ذات اليد وتنكر الزمان والمجتمع فهم يفكرون بوضعهم المادي فيتألمون ويشاهدون الأمراض الاجتماعية فيشيرون أو يلوحون أو يرمزون ولكن دونما فائدة أو جدوى فهم غرباء بل في الحقيقة هم أشد غرباً هكذا كان حال العصر وهكذا كان طبع المجتمع فها هو ذا المعري يقول لأبي القاسم وهو ممن أدركتهم حرفة الأدب

وألعت عليهم ظروف المجتمع وطبائعه ، وليس مولاي بأول رائد ظعن الى الأرض العازبة فوجدها من النبات قفراً ولا بأخر شائم ظعن بالسعابة خيراً فكانت من قطر صفراً ٠٠ وما أنت بمسمع من في القبور » ٠ ثم يبدي المري تواضعاً ولكنه تواضع الملماء فهو بعد أن شاخ وألعت عليه الشيخوخة لا يؤثر أن يزداد في صحيفته خطأ في النحو فيخلد أو سقطه في اللغة فتشيع فلا يريد أن يسأل ولا يريد أن يجيب لذلك تراه يقول لأبي القاسم : « وحق لمثلي ألا يسأل فان سئل تعين عليه ألا يجيب فان أجاب ففرض على السامع ألا يسمع فان خالف باستماعه ففريضة ألا يكتب ما يقول فان كتب فواجب ألا ينظر فيه فان نظر فيه فقد خبط في عشواء » ٠

ورغم فرح المري بمسائل أبي القاسم لم يعد يروق له الاشتغال بهذه الأمور فهو هذيان لا يجدي نفعاً في الحياة الدنيا وان كانت هذه حاله في الدنيا فهل يكون ذا غناء في الحياة الأخرى ٠٠ من هنا يدخل المري الى مقدمته الحوارية فيها هو ذا قد قارب أجله أو كاد وقد حصل من العلم الكثير ولكنه لم ينتفع منه في دنياه ولا يظن انه سينتفع منه في أخراه ، أترأه ينتفع منه في مدافعة ملك الموت فيشأغله مما هو فيه من مهام فيدخله في متاهة لغوية خيالية تتصل بلفظة ملك فانظر اليه يقول : « افتراضي أدافع ملك النفوس فأقول أصل ملك مالك وانما أخذ من الألوكة وهي الرسالة ثم قلب فيعجبه ما سمع فينظرني ساعة لاشتغاله بما قلت فاذا هم بالقبض قلت وزن ملك على هذا ممل ، ويروح المري في تصريحات واشتقاقات لغوية طويلة ولكن ذلك لا ينقذه مما هو فيه حيث يجيبه ملك الموت في النهاية (ان كان لك عمل صالح فانت السعيد والا فاحسب) ولكن المري يمضي منتقلاً من ملك الى ملك حتى يصل الى ملكي القبر فيناقشهما في اسميهما ولكن لا يقابل ذلك الا بتهاون وعدم مبالاة حيث يقول : « فاذا عجبت مما قاله أظهر الي تهاوناً بما يعلمه بنو آدم وقالوا لو جمع ما علمه أهل الأرض على اختلاف الأزمنة لم يبلغ علم واحد من الملائكة وأقول قد صارت لي بكما وسيلة فوسم لي في الجدف ان شئتما بالغام وان شئتما بالشام ٠٠ فيقولان أو أحدهما انك لم تهدم الجول (جدار البشر) وانما يوسع لك في ريمك (قبرك) عملك » ٠ ثم يسهب المري في أمور لغوية متعددة بدءاً من ريمك الى سقر الى جهنم وغيرها حتى يصل الى جماعة من خمات الأديام (خمات الأديام يعني خشارتهم) قصرت أعمالهم عن دخول الجنة ولحقهم عفو الله فزحزحوا عن النار وهم يخاطبون رضوان فيقولون له يا رضو علكي الترخيم فيستكثر عليهم هذه المخاطبة التي لم يخاطب بها من قبل ثم يلتبسون منه الدخول الى الجنة ليعلموا أهلها العربية السليمة ويفسروا لهم معاني تسمياتها الغريبة من سندس وطلوبي وعبقري وغيرها يشرحون أصولها وكيفية تصريحها واستخدامها استعمالاً صحيحاً فصيحاً ويبرعون في الاقتناع أشد البراعة ولكن رضوان يقول لهم : « فانصرفوا رحمكم الله فقد أكثرتم الكلام فيما لا منفعة فيه وانما كانت هذه الأشياء أباطيل زخرت في الدار الفانية فذهبت مع الباطل ، فاذا راوا جده في ذلك رجوه في مخاطبة بعض علمائهم الذين حصلوا في الجنة فيخبرهم فيؤثرون الخليل بن أحمد الفراهيدي فيشرف عليهم

من الجنة قائلاً لهم • وإنما افتقر الناس في الدار الفرارة إلى علم اللغة والنحو لأن العربية الأولى أصابها تغير • فاما الآن فقد رفع عن أهل الجنة كل الخطأ والوهم فاذهبوا راشدين •

وهكذا يؤكد المعري على أن من أدركتهم حرفة الأدب ليس لهم حظ في الدنيا ولا يفني عنهم أدبهم وعلمهم أي غناء في الحياة الأخرى • هذا ما يظهر من مرامي المعري القريبة غير أن احساسه وشعوري يحدثانني بأن هناك مرامي أبعد من ذلك قصد إليها المعري ولم نستطع استنباطها وقد يأتي من يفعل • فمن خلال الحوار ومن خلال ما أثاره هو سواء على لسان الملائكة أو لسان خمان الأدياء أو غيرهم تلمح اشارات ورموز لأبعاد خفية ودنيا فكرية واسعة تحتاج إلى يد صناع لتكشف عنها البرقع حتى تقف على الحقيقة • وما يؤنس من خلال رحلتي مع المقدمة الحوارية أن المعري قد أدرك ما فاتته من رسالة الففران وبخاصة مشهدتي القبض وحساب القبر وما يرد عليهما من أحوال •

ويبقى أن نقول كلمة أخيرة في المسائل الصرفية فقد عالجها المعري معالجة العالم المحيط الذي جمع علوم الأولين والآخرين غير أنها تبقى مسائل ذات قيمة علمية وليست شرده من شردات الخيال الرائعة التي فاقت وبهرت • وأعود لأؤكد في النهاية أن القيمة في هذه الرسالة هي للمقدمة الحوارية وبودي لو وفرت بنت الشاطيء عليها نفسها ونظرت إلى اشاراتها ورموزها ودرستها مع رسالة الففران بنسق واحد لجئنا الكثير ولعله يتم وإن غدا لناظره قريب •

مصطفى العلواني

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

★ ★ ★

مغزى الاحتفال بالخوارزمي والمقارنة لتبيان دور الثقافة وأثرها في التقارب بين الأمم

فاروق نورالدين

تحديد هوية الخوارزمي موضع البحث :

انتاج العالم أو الكاتب يحدد هويته ويبرزها ، ويبقى تحديد العصر والبيئة قرينة النضوج والجديد في اغناء الحضارة ، وفي تحديد الاسم ، المعرفة المتميزة لما يتعلق به هذا الشخص من خصائص ، وعوامل ظهور إنتاجه يساعد في التحليل وتوضيح النبوغ ويمنع اختلاط التراث العلمي من حيث هو بغيره .

وعالمنا العربي المحتفى به في هذا المؤتمر السابع لتاريخ العلوم عند العرب ، أبو عبدالله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب الجبر والمقابلة ، وهو أشهر كتبه والسند هند الموجز والزيح الأول والثاني ، وكتاب الرخامة وغيره ، أصله من ضفاف بحيرة خوارزم (آرال في التركستان باكستان الآن) لم يعرف من حياته سوى أنه وفد الى بغداد أيام الخليفة العباسي المأمون وعمل مشرفاً على مكتبته وتواترت الأخبار ان وفاته كانت بعيد سنة ٢٣٢ هـ ٨٤٦ م .

ومن استعرض الموسوعة العربية الميسرة (١) وجد أبا عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي أسبق زمناً من ثلاثة علماء آخرين اشتهروا بحمل كنية الخوارزمي ، وهم بالإضافة اليه : أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي المشهور أكثر بالبيروني ولد في برون عاصمة خوارزم عام ٣٦٢ هـ ٩٦٣ م وكانت بينه وبين ابن سينا مراسلات واتصل بمنصور بن نوح الساماني والتحق ببلاط السلطان محمود الفزنوي وابنه مسعود الفزنوي من بعده ، وحل البيروني أعمالاً تعرف بمسائل البيروني وهي التي لا تحل بالمسطرة والفرجا ومنها قسمة الزاوية ثلاثة أقسام متساوية وذكر أن سرعة النور أسرع من سرعة الصوت واستخرج الأثقال النوعية لثمانية عشرة مادة وألف عدداً كبيراً من الكتب تعدادها كما ذكر ٤١٧ كتاباً .

ومحمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي أبو عبد الله ، ولد في نيسابور عام ٣٨٧ هـ ، ٩٩٧م وعاش في بلاط الساسانيين ، ألف دائرة معارف عربية هي كتاب (مفاتيح العلوم) (٢) وجعلها في مقالين أولهما للعلوم العربية : الشريعة والفقه والكلام والعروق والتاريخ - وثانيهما للعلوم الدخيلة كمسماها : الفلسفة ، المنطق ، الطب ، الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، الحيل (الميكانيكا) ، الكيمياء وجل ما استوعبته دائرة المعارف هذه كما وجدناها ١٦٧ صفحة ولكن الموسوعة العربية الميسرة تذكر أنه كانت له قيمة كبيرة عند المشاركة والمستشرقين .

والرابع آخرهم لا يدخل في مسرانا العلمي وهو أبو بكر الخوارزمي ابن أخت الطبري صاحب التاريخ فقد كان من الأدباء وحفظة الشعر فيخرج بذلك من نطاق تاريخ العلوم عند العرب .

العلماء الثلاثة تعاشوا في العصر الوسيط على فترات متقاربة والحضارة العربية في أوجها بالتقابل مع عصر الظلام في أوروبا ، وساهموا في تكوين التراث العلمي العربي مما حدا بنا الى تحديد هوية الخوارزمي المحتفى به بعد مرور اثني عشر قرناً على ميلاده ، وهو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي . صاحب كتاب الجبر والمقابلة بالتأكيد واضع علم الجبر الذي بقي عدة قرون مستخدماً لم يخط بعده هذا العلم أي خطوة واسعة مما يؤكد عبقريته وأخذت أوروبا عنه هذا العلم واحتفظت بنفس التسمية له في لغاتها فقالت عنه Algebra Algebre وهذا التأكيد يمنع اللبس والاختلاط الذي وقع به بعض الشارحين وناقلي العلوم اضافة الى أهميته بالنسبة لأجيالنا العربية المهتمة بالبحث والتحقيق بعد أن وجدوا الكتاب المطبوع باسم الجبر والمقابلة انما هو اختصار لكتاب واسع ، وليست بنسخة المؤلف بل نسخة ترجع الى عام ٧٤٣ هـ ، ١٣٤٢ م بعد وفاة الخوارزمي بنحو خمسمائة سنة ولو اننا قارنا النسخة العربية المطبوعة بالنسخة التي نقلها الى اللاتينية الراهب الانكليزي of chester روبرت الشستري ، لوجدنا بينهما اختلافاً طاهراً (٣) ، ان كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي المحتفى به الذي نقله الى اللاتينية المستشرق (اولارد البائي) أيضاً هو أول كتاب عربي ترجم ودخل الى أوروبا (٤) في مجال الرياضيات مما يعطي الخوارزمي قصب السبق .

مدار البحث في أهمية الابداع والاضافة :

بلغ عصر الخليفة العباسي المأمون وما بعده في بداية العصر الوسيط من حيث الاهتمام العلمي والفزارة موقع القمة في تكوين التراث العلمي العربي ، باحتواء العلماء الذين قاموا بنقل علوم الهند والفرس واليونان القديمة الى العرب ، وكان الاهتمام بترجمتها الى اللغة العربية في قالب من النقل المزوج بالشرح والتوسع للاطلاع ثم التصحيح والشرح والابداع لينتفع منه الناس كل الناس هو الذي كون بداية نشوء التراث العلمي العربي وأوجده وطور الحضارة العربية ، وكان سبباً في اغناء الحضارات الأوروبية بالتالي .

وعامل هذا التكوين للتراث والافهام للحضارة ورد مثلاً في مقدمة كتاب الخوارزمي مدار البحث الجبر والمقابلة حين قال في تصنيف الكتب وانها لنفع الناس (٥) (ولم تقل العلماء في الأزمنة الغالية والأسم الماضية يكتبون الكتب بما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بقدر الطاقة ... ويحملونه على انفسهم من المشقة في كشف أسرار العلم وغوامضه) ، كذلك ورد تصنيف العلماء الناقلين لحضارة الأقدمين على لسان الخوارزمي حينما تابع في مقدمته ذاتها القول : (اما رجل سبق الى ما لم يكن مستغرباً قبله فورثه من بعده واما رجل شرح مما ابقى الأولون ما كان مستغنياً فوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه واما رجل وجد في بعض الكتب خلافاً فلم يمتعه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من حفل نفسه) .

كما يوضح قيمة الحوافز والتشجيع الذي يناله العلماء ليرزوا الى الميدان فيغنوا الحضارة وينتفع بهم الناس كل الناس حينما يتابع قوله أيضاً : (وقد شجعتني المأمون أمير المؤمنين على ايضاح ما كان مستتبهاً ولتسهيل ما كان مستوعراً على ان ألغيت (٥) من حساب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاصراً للطيف الحساب وجلبه لما يلزم الناس من الحاجة اليه في مواريتهم ووصاياهم وفي مقاسمتهم واحكامهم وتجاراتهم ، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكري الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوه وفنونه) .

ان العالم مدين للخوارزمي بعلم الجبر كما أوردت ذلك احدي موسوعات لاروس الانرسيه (٦) وترجمته (الخوارزمي دليل على القواعد الأولية للحساب الجبري حينما حول الحد من طرف المعادلة الى الطرف الآخر منها بتبديل الاشارات متاباً حذف العناصر المتساوية في طرفي المعادلة الجبرية أي : (حل المعادلة من الدرجة الثانية) .

ان الجبر كان معروفاً عند العرب وغير العرب بمعنى ان الخوارزمي جعل منه علماً منظماً فقد خرج بالجبر من الحال التي عرفه فيها اليونان والهنود الى المعادلة العامة التي هي ام المعادلات كلها واساس علم الجبر وأخرجه من نطاق الأمثلة المفردة وجعل منه نظاماً آلياً ذا قواعد مقررة ثابتة ، من أجل ذلك يبدو أن علم الجبر كما جاء به الخوارزمي لم يكن هندياً خالصاً ، ولا يونانياً خالصاً . ولكن كيف وصل الى ما وصل .

— اذا لم يكن هو مبتدع علم الجبر على العصر ، فانه هو الذي جعل من الجبر علماً مستقلاً قائماً بنفسه .

وضرب الله مثلاً ما بموضة (صدق الله العظيم) ونحن على ضوء هذا المثل نقيس بالتدليل على كيفية افناء الحضارة واستمرارها ، قال أحد أساتذة الرياضيات في بيروت عن دراسة للخوارزمي مقدمة من أحد طلاب صفه (٧) ان قاعدة الخوارزمي في بناء المعادلة من الدرجة الثانية أهم مما كنت قد تخيلت حينما فرقت المعادلة دوريين ، دوراً ايجابياً ودوراً سلبياً وانه بالامكان نسق الدورين في سلسلة واحدة وهذا من الأدلة على أن الطالب قد ينتبه لأمر لا ينتبه اليها أستاذه أحياناً ، وهذه هي قيمة الحضارة في التعليم ، أن يزيد

التلميذ في الفكر والعلم على استأذنه حتى ترقى الحضارة ، أما إذا كان كل تلميذ أقل من معلمه في المعرفة ، فإن الحضارة لا تنشأ أبداً ، بل تنتكس في أدوار الانحطاط في تاريخ الأمم لأن المقول تبدأ حينئذ مرحلة من الكسل ، فإذا كل تلميذ أقل نباهة من معلمه ، فتبدأ الحضارة في الأمة التي كسلت عقول أهلها عن التفكير بالتراجع إلى أن تصبح تلك الأمة في درك من أنماط المعيشة لا يليق بالإنسان لأن هذا الإنسان المتخلف يكتفي باستخدام وجوه الحضارة التي قدمها غير قومه للإنسانية.

النطق بالعربية وصيغة الإنسان العربي الفاعل المتفاعل بالحضارة :

بتعميم هذه الصيغة للإنسان العربي على النطاق الإنساني يكسب تراثنا من المعلوم العربية صفة الشمول والتعميم حينما كانت عاملاً في بناء حضارات الأمم الأخرى والتقدم العلمي للعالم وذلك يدفعنا إلى تشجيع نشر الثقافة العلمية والبحث على تأصيل العلم في البيئة العربية والسعي لتثبيت اللغة العربية في ميدان العلم وهو النضال العادل المنصف الذي يجب أن نتبناه .

فقد جاءت العلوم إلى العرب في العصر الوسيط عن طريقين طويلين : المذهب الهندي عن طريق الفرس ممثلاً في كتاب السند هند وللخوارزمي مختصر منه مثلاً وجاءهم المذهب اليوناني عن طريق السريان ممثلاً في كتاب المجسطي لبطليموس ، ولكن المذهب اليوناني ظل أغلب على العلماء العرب .

وخوارزم جزء من الامبراطورية العربية والاسلامية في ذلك الوقت تكلم العلماء والناهبون فيها وكثير من أبنائها اللغة العربية وكتبوا بها بدافع تنفيذ تعاليم الدين الجديد الذي جاءهم به العرب فاعتنقوه وعاصروا وأغنوا الحضارة العربية وهي في أوجها وتفاعلوها معها وأعطوها من أنفسهم وعلمهم الآخرين ، انهم الناهبون الأقدسون الذين اشتركوا طوعاً في تكوين التراث العلمي العربي بعد أن سهلت لهم اللغة العربية والاسلام الانصهار والنهضة العربية فأغنوا وأعطوا العالم .

اننا اذ نشيد بالعروبة حينما أعطت النور والحضارة لا نشيد بها تعصبا أعمى ، فيفلق هذا التعصب أعيننا عن حضارات الآخرين فننغلق في بوتقة مقفلة من العصبية العرقية المتخلفة مدحورين بل نعتبر العروبة ليست إلا دم الإنسان العر المتفاعل المتفاعل في حضارات الآخرين وتقديمهم العلمي والناقل المبدع الذي يستفيد من تراكم المعرفة للحضارات الأخرى ويكون عاملاً لتوريدها أيضاً للآخرين ، وبذلك يتكون الإنسان العربي المحب لحرية الرأي العلمي والتشجيع عليه صريحا في آرائه عدلا في نظره إلى الناس وإلى الأمور حتى ولو اصطدم كثيرا أو قليلا بأولئك الذين يريدون أن يسيروا في أمور حياة أجيالنا العربية سيرا غوغائيا .

العلم استمرار في اكتشاف المجهول ومعرفة أسرارهِ ووضع وتطوير القواعد الثابتة لهذه الاكتشافات في سبيل استمرار الإنسانية والوصول إلى الأفضل والأرقى .

الصياغة : التكوين الفني للاحاساسات الداخلية وابتداع الصور لها وايجاد أسلوب المحااجة المنطقية وهي وسيلة تمكن الانسان من ايجاد علاقة لا بد منها للعيش مع الآخرين والسعي لتكون على أحسن صورها فاعليين أو منفعلين .

النقل والترجمة : نقل علوم الآخرين والمتقدمين بصياغة امينة الى اللغة المتداولة لينتفع بها الباحثون .

وأبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي المحتفى به كان في مقدمة العلماء الذين افتخرت بهم الحضارة العلمية العربية في العصر الوسيط وحتى اليوم بمفهوم الانسان العربي المنوه عنه وأحد الذين ساهموا مساهمة كبيرة في تكوين التراث العلمي العربي واغنائه علماً وصياغة ونقلًا وترجمة .

مناقشة كتابي السند هند الموجز والجبر والمقابلة وتحري نقاط الابداع والمبقرية :

السند هند : اسم محرف من سد هانتا ومعناها (المعرفة) وقد أطلق فيما بعد على كتاب يبحث في علوم النجوم ، وهناك خمسة مجاميع في الرياضيات والفلك تحمل هذا الاسم أقدمها (سوريا ، سد هانتا) وقد وضع شعرا في أربعة عشر باباً ، من هذه المجاميع (بانكاسد هانتিকা) التي وضعها العالم الهندي فراهميهرا عام ٥٠٥ م .

ومع ان الغالب على مجاميع سد هانتا كلها اثر العلم اليوناني من الرياضيات والفلك فان فيها كلها أيضاً جهداً لابرار العلم الهندي القديم قدر الامكان .

ومن فضل هذه المجاميع عنايتها بعلم المثلثات ففي مجموع (سوريا سد هانتا) أول ذكر للجيب واسمه في السنسكريتية (جفا) وفي هذا المجموع نفسه اشارة الى الجيب المقلوب .

في سنة ٧٧١ جاء الى بغداد (أيام الخليفة المنصور العباسي) وفد من السند (غربي الهند) كان فيه رجل عارف بالرياضيات والفلك ويبدو أنه كان يحمل نسخة من كتاب (سوريا سد هانتا) فأملى موجزاً له أو أشيا منه عندئذ أمر المنصور بأن ينقل هذا الموجز الى اللغة العربية وعهد بذلك الى ابراهيم بن حبيب الفزاري .

وظهر هذا الكتاب مجرداً من البراهين الرياضية ، وقد نقل الفزاري جداول الكتاب من السنين الهندية (وهي سنون نجمية) الى سنني العرب (وهي سنون قمرية) لذلك يمكن أن يقال ان الفزاري وضع على مذهب السند هند .

ولما جاء الخوارزمي محمد بن موسى وضع كتاب السند هند الصغير وجمع فيه بين مذهب الهند ومذهب الفرس ومذهب بطليموس (اليوناني) فاستحسن أهل زمانه ذلك وانتفعوا به مدة طويلة فذاخت شهرته وحلت مكانته ووضع (زيچا) (٨) على مذاهب الهند والفرس وبطليموس) كما وضع رخامة ليعرف بها الوقت بواسطة الشمس ، نشر أول جداول عربية عن المثلثات للجيوب والظلال ترجمت الى اللاتينية في القرن ١٢ ويعتقد انه اشترك في قياس محيط الأرض أيام المأمون وأدخل تحسينات على جغرافية بطليموس

ونشر كتاب صورة الأرض وفي القرن العاشر الميلادي انتقل أثر السند هند الى الأندلس فان مسلمة بن أحمد المجريطي من أوائل العلماء في الأندلس وأمام الرياضيين فيها لكثرة طلابه الآخذين عنه جعل أثره كبيراً في انتشار علوم التماثيل في الأندلس وقد اختصر زيج الخوارزمي وأصلحه وحوله من السنين الفارسية الى السنين العربية .

الجبر والمقابلة : وصل كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي محمد بن موسى الى أوربة عن طريق الأندلس ، والجبر والمقابلة طريقة لحل المسألة اذ كان فيها مجهول أو أكثر .

الجبر : نقل الحدود المنفية الى الجانب الآخر من المعادلة .

المقابلة : توحيد الحدود المتماثلة

فالجبر (علم عربي) ساء العرب بلفظ من لغتهم ، والخوارزمي هو الذي خلع عليه هذا الاسم وهذا الاسم الذي انتقل الى اللغات الأجنبية بلفظ العرب فقالوا الجبر Algebra Algebre وقد عرف علم الحساب عدة قرون باسم (الفورتمي) نسبة للخوارزمي ، الذي اعتبر مؤسساً للجبر كعلم مستقل للحساب . واصطلاحات العدد والشيء والمال أول من ذكرها هو الخوارزمي في كتابه الجبر والمقابلة .

الشيء : أو الجذر وهو المجهول ورمزه علامة شيء (٩) ثم اختصرت فأصبحت ش ، ثم س .

المال : مربع الجذر أو الشيء س (٢) .

العدد الملقوف : العدد الذي لا جذر معه .

وتجلت عبقرية الخوارزمي لما وضع المعادلة الشاملة التي هي الأساس الذي قام به علم معادلات الدرجة الثانية ($x^2 + 20x = 100$) وقام بحل معادلات الدرجة الثانية بطرق هندسية وأوجد جذريها الموجبين واستخدم الصفر .

أما كيف تدرج هذا الكتاب في الانتشار والتوسع فهذا ما نوجزه في التعريفات المبسطة التالية :

— كان أبو كامل شجاع بن اسلم المصري معاصراً للخوارزمي ولكنه أصغر منه سناً ، له كتاب في حساب الخطأين وكتاب (كمال الجبر وتمامه والزيادة في أصوله) ذكر فيه فضل الخوارزمي في السبق الى علم الجبر وفي البراعة فيه وشرح بعض ما غمض في كتاب الخوارزمي ثم زاد شيئاً في أصول الجبر ومسائله .

ثم جاء أبو الوفاء البوزجاني (ت ٩٩٨) فشرح كتاب ذيوفانطس في الحساب (الجبر) وشرح كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي بشرحين جديدين وجمع بين المذهب اليوناني والمذهب الهندي كما واشتهر عمر الغيام بأنه شاعر ، ولكنه كان عالماً ذا عقل منظم ورغم أن المعادلة البسيطة « ذات الحدين » ولها ستة أشكال كانت معروفة منذ أيام الخوارزمي فان التوسع في تقسيم المعادلات وتصنيفها يرجع الى زمن عمر الغيام .

ونضيف للتذكير بما اسلفنا ان كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي كان أول كتاب
دخل أوروبا على ذمة المستشرق (أولارد الباثي) *

الغاتمة بما هو جديد في البحث :

تلميحات الى مبدأ لافوازييه ، ومذهب الماديين التاريخيين في الحقبة الأخيرة والمعاصرة
والاسلام حدين ومذهب علمي دار حوله البحث العلمي وكان دافعا له في الحقبة المتقدمة من
العصر الوسيط بالمقارنه مع مبحث الصفر واستخداماته والواحد وأهميته ، والمدرک
المعروف بـ (لا نهاية) التي استند اليها الخوارزمي في الحل الجبري *

نوهنا في تعريف الصياغة انها (التكوين الغني للاحاساس الداخلية وابتداع الصور
لها وایجاد أسلوب الحاجة المنطقية .. الخ ، كما ونوهنا ان العلم او المذهب العلمي هو
(استمرار في اكتشاف المجهول ومعرفة أسرارہ وتطویر القواعد الثابتة لهذه الاختشافات في
سبيل الاستمرار والوصول الى الأفضل) *

وتقدونا هذه البداية الى توضيح أن الدافع العلمي أو تعلم العلوم وتوسيع شرحها
وتطبيقها المتعارف عليه لدى الجميع في العصر الوسيط لدى أمة العرب والمستعربين الداخلين
في الدين الاسلامي من الأمم في ذلك الوقت كان توسيع الاجتهاد فيما جاء به الدين الاسلامي
وحل المسائل التي اعترضت الناس في القضايا الدينية بعد التوسع والانتشار وهذا الاحساس
الطاغي على جو العالم منذ الأزل كما ورد في تعريف الصياغة كان أحد الدوافع الهامة
في تأكيده سلباً أو ايجاباً في اكتشاف المجهول ومعرفة أسرارہ بالعلم كما نوهنا أيضاً في
تعريفه ، لذلك يمكننا أن نعمن من وجهة نظر فلسفية خاصة ما قلناه على مختلف المذاهب
العلمية على مختلف العصور ودافعها الديني ودون دخول في مباحثات لا جدوى منها ...
نمود لتفسير زاوية وجهة النظر في درس معادلة الخوارزمي ثم المشكلتين اللتين تتعلقتان
باشتقاق هذه المعادلة وتطویرها ، وخصوصاً فيما يتعلق بالصفر والمدرک العددي الذي
يسمى (لا نهاية) ، اضافة الى ما أورده الخوارزمي من أن جميع الأعداد انما تركبت من
الواحد ، والواحد داخل في جميع الأعداد بقوله ووجدت جميع ما يلفظ به من أعداد ما جاوز
الواحد الى العشرة يخرج مخرج الواحد باضافة الواحد على الواحد الى أن يصل الى التسعة .
والصفر العدم ليس بعدم وإنما هو وسيلة انتقال - انتهى الشرح . ثم ثنى العشرة وثلاث
كما فعل بالواحد الأصل - وبالعشرة يخرج مخرج الواحد الى الألف عند كل عقد (١٠)
الى غاية واطافة المدرک (لا نهاية) شرح - الله الواحد أصل العالم وهو يكرر نفسه وهو
العدم وليس هو بالعدم فكل واحد أو اضعافه رفع بـ (اس) الصفر (العدم) عاد الى الواحد
فالعدم ليس بالعدم بل انتقال بالصورة الى صور جديدة أخرى وهو المدرک
اللا نهاية وليس ما بعد اللانهاية الا التكرار والجزء الموجب (ل س المجهول) حقيقي مدرک
والجزء (ل س المجهول) تخيلي ، والحقيقي يمكن ادراكه وكل ذلك يعود الى وجود الله
الواحد فان وقف الخوارزمي بحل المعادلة من الدرجة الثانية بحدود ايجاد الجزء الموجب
الحقيقي فانه أدرك الجزء التخيلي ولم يعمل به خوف الخطأ والوقوع في الكباثر في نظر
الناس - وقد جاء من استطاع حل المعادلة المستحيلة من الدرجة الثانية ذات المميز

السالب ، كما وصفها بالمستجيبة الخوارزمية ليقف عندها مع ادراكه لها كما أنا مؤمن
بامكانية حلها-جاء من استطاع حلها والوصول الى الجذور التخيلية في المصور المتقدمة ،
والجذور التخيلية هي الغيبيات ، والحقائق والغيبيات ممكنة الادراك وتعود لتأكيد وجود
الله الخالق الواحد .

ان الانطلاق من مبدأ (لا شيء يخلق من عدم) (الصفر) ، والصفر قيمة موجبة أو
سالبة يشكّل بداية صعود الأرقام الموجبة وهبوط الأرقام السالبة ، والصفر نقطة تحول
الواحد الى خانتين (١٠) وثلاث خانات (١٠٠) الخ ليلعب الواحد دوره في ايجاد الأرقام
الأكبر والتكاثر حتى غاية المدرك الايجابي والسلبي (+ لا نهاية و - لا نهاية) ورفع
أي رقم الى ١ س صفر يعود به اصطلاحاً الى واحد وإضافة + ١ أو - ١ الى اللانهاية ان
سلباً أو ايجاباً ومضاعفة الواحد بعد اللانهاية تعدد الادراك الذي خلق عليه الانسان في هذا
الوجود ولا يمكنه تجاوزه أو البحث فيه .

ان علم الجبر والمقابلة الذي وضعه العالم الخوارزمي واستند فيه الى ما نوهنا به
أعلاه هو علم دنيوي وضع لتسهيل معاملات الناس وحل مشاكلهم في الحساب والتجارة
وحل مشاكل العلوم الأخرى هذا العلم الذي كان موضع عبقرية الخوارزمي وما سبقه من
علوم الهند والفرس واليونان وما تبعه من علوم امتدت الى أطراف الأرض ، استمد من
فلسفة الوجود ولا شيء غير الموجود واستمراره انه علم استنتاجي يصلح لكل فترة أو زمن
قد يصل الانسان بعد ذلك الى تفسير سر الوجود وتغيير هذه المصطلحات المستخدمة ، فهو
مخلوق ليقف عند ادراكه فقط للانهاية المعرفة .

ان مبدأ لانوازيبه (لا شيء ينعدم في الطبيعة اذن لا شيء يخلق من عدم) هو حقيقة
الصفر الواردة في مبحث الخوارزمي والبحوث القديمة بشكل آخر كما ان اللانهاية تحدد
أمراً قد يلتقي مع التاريخيين الماديين في جزء ويتنافى مع جزء آخر ويتلاقى فيما يدخل في
المبحث المستبعد في نظرية الماديين التاريخيين الغيبيات التي يقفون عندها فالبحث في وجود
الله وادراك الانسان لهذا الوجود بحيث لا يستطيع أن يدرك أو يصل خارج حدود الوجود
بادراكه ، لذلك يطلبون من الانسان أن يفكر ضمن حدود وجوده وأن يترك ما هو خارج
ادراكه (الميتافيزيك الغيبيات) . كما وقف الخوارزمي عند الجذور الموجبة وقال
باستعالة المعادلة دون الوصول الى الجذور التخيلية مع ادراكه لها حتى جاءت المصور
الآخيرة بالحل .

ان العصر الذي وجد به الخوارزمي غطى المبحث في وجود الله الواحد الذي هو النهاية
واللانهاية والقديم في كل مبحث أو تفكير . والغيبيات (الميتافيزيك) كانت هي الأصل في
علوم ذلك العصر في حدود التعاليم الالهية التي دفعت حضارة العرب الى النهضة والتطور
للوصول الى الحقائق وكانت جهود كافة العلوم والعلماء منصبة على التفسير لهذه
الغيبيات (الميتافيزيك) والوصول الى اجتهادات وحدود واضحة للتعامل لضمان الوصول
الى الراحة والطاعة التي تفترضها هذه الغيبيات ولو تمثلت بايجاد الحلول في حدود

توزيع الارث والهبات ومغانم الحرب ضمن حدود الشرع مما تطلب وجود علم الحساب وحل المسائل ، وهذا مما لا يتلاقى مع مذهب الماديين التاريخيين •

فالاقرار بأصل القوة الخالقة التي هي غير مخلوقة ليتنافى مع آراء الماديين حينما قالوا بعدم الوصول بالادراك الى من خلق الله حيث ان اللانهاية لا يمكن تحديدها بحيث يمكننا أن نضيف الى اللانهاية + ١ أو أرقاما أخرى لذلك من الأجدر أن نقف عند حدود اللانهاية ونكتفي لحل أمورنا الدنيوية بما هو متفق مع اتجاهاتنا الدينية بأن نقر بالاكتمام باصطلاح اللانهاية التي تحل لنا المشكلة الرياضية ، ولكننا نقول بما قالوه حينما نقر بأن الانسان مخلوق في ادراكه ليصل الى ما هو مدرك ولا يتجاوزه ، ولكن الوصول الى حل الجذور التخيلية يدفعنا للقول بإمكانية الانسان في ادراك المجهول وهذا ما ستنبيه به الأجيال في العصور اللاحقة مهما طال الزمن ان بقي العالم دون أن يفنى ، وتبقى اصطلاحات الخوارزمي في استخدامه الصفر والمجهول والجذر الحقيقي والمدرک (اللانهاية) والاساس العشري وغير ذلك مما توضح فيما بعد بنتيجة استخدام سلاسل معادلاته من الدرجة الثانية مع انه تنبه الى اصطلاحات أخرى كـ + صفر و - صفر و + لانهاية و - لانهاية والجذر التخيلي دالة على عبقرية الخوارزمي باستمرار ، هذا العالم العربي الذي توج عصر النهضة العربية الاسلامية وهي في أوجها والذي أصبح يستحق منا كل ثناء وتقدير واحتفال والحق دائما بلسان •

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - صفحة ٧٦٧ صادرة عن مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بإشراف محمد شفيق غريال •
- ٢ - ادارة الطباعة المنيرية ١٣٤٢ هـ ثم لندن بريل ١٩٦٨ •
- ٣ - صفحة ٣٣١ وما بعد من كتاب تاريخ العلوم عند العرب للدكتور عمر فروخ - اصدار دار العلم للملايين •
- ٤ - الموسوعة العربية الميسرة صفحة ٧٦٧ •
- ٥ - الصفحة ١٥ - ١٦ •
- ٦ - Larousse / 3 Siolumes II 694 .
- ٧ - صفحة ٥٢٥ من كتاب الدكتور عمر فروخ تاريخ العلوم عند العرب •
- ٨ - الاسبان كانوا في ذلك العین يكتبون الصوت ش x ولذلك جعلوا المجهول يومذاك x ولا يزال هذا الرمز يستخدم في المعادلة حتى اليوم •
- ٩ - الزيج : جداول النجوم وحركاتها •
- ١٠ - عقد : العدد المضروب بعشرة •

استدراك على « شعر زياد الأعجم »

جمع وتحقيق ودراسة الدكتور يوسف حسين بكار

منشورات وزارة الثقافة - دمشق (١٩٨٢) ودار المسيرة - بيروت

الحاشية (٢٨) ص (٩٣) وفي الحماسة البصرية (٢٠٧/١) .

فأبع المفيرة للمعيرة اذ بدلت

تعوام مشعلة كنبج النابج

الحاشية (٣٥) ص (٩٥) يزاد بمد رواية ذيل الأمالي « وكذا في الحماسة البصرية (٢٠٦/١) » .

ويضاف الى التخريرج في أمالي ابن الشجري (٤٥/١) البيت الخامس وفي (١٧٦/٢) البيتان الرابع والخامس .

رقم القصيدة - ١٧ - الصفحة - ١٠٣ .
يضاف التخريرج : البيت الثاني في جمهرة اللغة (١٠٣/١) لأعشى همدان وذكر في الحاشية يقال لزياد أو للفرزدق في خالد بن عبدالله القسري وقيل في خالد بن عتاب ابن ورقاء .

والبيتان في الاقتضاب (٣٩٠) لأعشى همدان في خالد بن عبد الله القسري ذكر ذلك الأصفهاني وذكر أبو عمرو الشيباني أنهما لزياد الأعجم في خالد بن عتاب بن ورقاء . وفيه « واني لسائل » بدل « وان كنت داريا » .

رقم القصيدة - ١٨ - الصفحة - ١٠٤ .
الآبيات في العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (١٨٨/٥) في مديح عبدالله بن عامر بن كريض وكذا في الاستيعاب (٣٦١/٢) باختلاف في ترتيب الآبيات .

والآبيات (٣ و ٤ و ٥) في شرح المقامات للشريشي (١٤٨/٢) لأبي الهندي .

رقم القصيدة - ٣ - الصفحة - ٦٩ .
يضاف الى التخريرج : وفي الافصاح للفارقي (١٠٤) دون عزو .

رقم القصيدة - ٩ - الصفحة - ٧٧ .
يضاف الى التخريرج : الأول في البرهان للزميلكاني (١٠٥) والكشاف في سورة الزمر عند قوله تعالى « يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله » ، والقطعة كلها في شرح شواهد الكشاف (٣٥٧/٤) .

رقم القصيدة - ١٤ - الصفحة - ٨٤ .
ذكر المحقق في التخريرج : البيتان في الأخبار الموفقيات (٤٧٥) دون عزو .
قلت : هما في الأخبار الموفقيات منسوبان الى زياد الأعجم .

وذكر كذلك : في الشعر والشعراء (٣) أبيات ، لكنني وجدت فيه اضافة الى ما ذكر البيتين (٢٦ و ٢٧) كرواية الديوان .
والآبيات السبعة التي ذكر أنها في الأغاني هي في مختار الأغاني كذلك (٣١/٤ - ١٣٢) وذكر بعدها : « ومن الناس من يروي هذه القصيدة للصلتان العبدى والصحيح أنها لزياد » .

يضاف الى الحاشية (٣) ص (٨٦) بمد « في أمالي اليزيدي والأضداد » « والحماسة البصرية » وفي الحاشية ذاتها وبعد : وعكس هذا في أمالي القالي وخزانة الأدب « وكذا في مختار الأغاني » .

الحاشية (١٤) ص (٨٩) رواية الوساطة (٣٥١) « للقتل بين » .

البيت الثاني عجزه في الحماسة البصرية
« على زغب مصصرة صفار » وفي مختار
الاعاسي (١٢٢/٤) « اصلحيه » بدل « فاصلحيه » .
البيت الرابع عجزه في الحماسة الشجرية
« لأنك في حماي وفي جواربي » ويضاف الى
الحاشية (٤) بعد في تمار الفلوب « والحماسة
البصرية » .

رقم القصيدة - ٢٣ - الصفحة - ١٢٢ .
« لشمرهم » بدل « بشمرهم » في مختار
الاغاني (١٢٨/٤) .

رقم القصيدة - ٣٥ - الصفحة - ١٢٧ .
البيت الأول في جمهرة اللغة (١٨/٣) .
إذا لفيتك عن شعث تكاشرنني

وان تعبيت كنت الهامز للهمزة

وكذا في الكشف في سورة الهمزة .

يضاف الى التخريج في الوحشيات (٢٦٢)
لاعشى بني تغلب وفيه « وجدتك » بدل
« رأيتك » في البيت الأول .

« ضيما » بدل « خيرا » و « تزيد »
بدل « تكون » في البيت الثاني .

رقم القصيدة - ٤٥ - الصفحة - ١٤٧ .
يضاف الى التخريج في الحماسة البصرية
(٢٦٨/٢) الأول والثاني والثالث .

يزاد الى الحاشية (١) بعد رواية الأغاني
« وكذا في الحماسة البصرية » . ويزاد الى
الحاشية (٢) من (١٤٨) بعد رواية الأغاني
« وكذا في الحماسة البصرية » وكذا الى
الحاشية (٣) .

رقم القصيدة - ٤٦ - الصفحة - ١٥٠ .
البيت الثاني يضاف الى الحاشية (٢) :
صدره في طبقات فحول الشمرام « فما شربوه
اذ كانت حلالا » وكذا في الشعر والشعرام
(٢٥٩) .

وهو في شرح أبيات سيبويه (٣٠٧/١) .
فما شربوه وهو لهم حلال
ولا غالوا به في يوم سوق

والأبيات (٢ و ٣ و ٤ و ٥) في مختار
الاغاني (١٢٤/٤) باختلاف في ترتيب الابيات .
البيت (١) « ما مودته » بدل « ليس
خلته » في العقد الثمين والاستيعاب .
البيت (٢) « أخ لك لا ترأه » بدل
« أخ لا ترأه » في العقد الثمين والاستيعاب
البيت (٣) « تانى » بدل « تابهى » في
شرح المقامات للشريشي .

ويضاف الى الحاشية (٣) كذلك كذا
في المصون والعقد الثمين والاستيعاب .

البيت (٥) « ما رجعت » بدل « ما دنوت »
في العقد الثمين والاستيعاب والشرط الأول في
شرح المقامات للشريشي « مرارا ما قصدت
اليه الا » ويضاف الى الحاشية (٥) وكذا في
المصون .

وذكر المحقق « البيتان (٥ و ٣) في المصون
في الأدب (١٦٧ - ١٦٨) « عيون الأخبار
دون عزو » قلت : هما في المصون الطبعة الثانية
(١٦٤) منسوبان .

رقم القصيدة - ٢٠ - الصفحة - ١٠٩ .
البيت الثاني « وتقدر » بدل « وتغذر »
في الحماسة البصرية .

رقم القصيدة - ٢١ - الصفحة - ١١٠ .
يضاف الى التخريج وهو في أساس
البلاغة « شكر » .

رقم القصيدة - ٢٩ - الصفحة - ١١٥ .
يضاف الى التخريج : البيت الأول في
الحماسة البصرية (٢٧/١) .

ويضاف الى الحاشية (٥) من (١١٧)
بعد في الوحشيات : ولورد ... و « الى حقهم »
بدل « الى حقه » .

القصيدة - ٣١ - الصفحة - ١٢٠ .
البصرية (١٤٢/٢) .

البيت الأول « أن لا تضاري » بدل
« ألا تضاري » في الحماسة البصرية وفي مختار
الاغاني (١٣٣/٤) « أن لن تضاري » .

رقم القصيدة - ٤٧ - الصفحة - ١٥١
يضاف الى التخریج : الأبيات (١ و ٤)
في تمشال الأمثال (٤٩٨/٢)
والرابع : في الارشادات والتنبيهات في
علم البلاغة (١٩٤)
والأبيات : في المتع في صنعة الشعر
(١٥٦)

البيت الأول : « أن » بدل « ان » في
المتع
البيت الثاني : روايته في مختار الأغاني
« ١٣٨/٤ » كرواية الأغاني سوى « لحما بدا
فوق عظمه » بدل « لحماً يدقون عظمه »
« لحمة » بدل « لعانه » في المتع
« أكاسر ما أبقوه » بدل « لكاسره
أبقوه » في المتع

البيت الرابع : « وانا ما تلقى لنا ...
تلق » بدل « وانا وما تهدي لنا ... يفرق »
في الاشارات والتنبيهات

رقم القصيدة - ٥٠ - الصفحة - ١٥٦
البيت مع أبيات أخرى في الوحشيات
(٢٢٥) لبلال بن جرير في خلاد بن جندل ابن
أخي القلاح وهو فيه :

نزلنا بغلاد فاشلى كلابه
علينا فكسدنا عند بيتيه نوكل
ولعله من الأوجه أن يثبت هذا البيت مع
ما نسب الى زياد وغيره في آخر الشعر

رقم القصيدة - ٥٥ - الصفحة - ١٦٠
يضاف الى التخریج : في الكامل في
التاريخ (١٢٩/٣)

رقم القصيدة - ٥٧ - الصفحة - ١٦٥
البيت السادس في أساس البلاغة « نعم »
وزاد :

ضربت لها جاشا فقرت نعامتي
إذا خف منها بالرجال نعامها
رقم القصيدة - ٥٩ - الصفحة - ١٦٧
البيت الأول في شرح المقامات للشريشي

(٢٨٢/١)

وفيه « ونبتهم » بدل « وأنبتهم »
وفي البديع لابن المعتز : « يستنصرون »
و « منهم » بدل « يستمرخون » و « فيهم »
رقم القصيدة - ٦١ - الصفحة - ١٦٩
الأبيات (١ و ٢ و ٣) : في شرح أبيات
مغني اللبيب (١٢٦/٤) والأول والثاني : في
الجنى الداني (٤٨١)

البيت الثاني : « أريد حباه » في شرح
أبيات مغني اللبيب عن أبي علي في التذكرة
وفيه كذلك :

أريد هجاءه وأخاف ربي
وأعلم أنه عبد لئيم
وكذا في الجنى الداني

البيت الثالث في شرح أبيات مغني اللبيب
عن أبي علي في التذكرة « وجدنا الحمر » بدل
« فان الحمر »

رقم القصيدة - ٦٧ - الصفحة - ١٧٣
الأبيات (١ و ٢ و ٣) في شرح أبيات
مغني اللبيب (٧١/٢)

والبيت (٣) في أمالي ابن الشجري
(٣١٩/٢)

يزاد في ص (١٧٤) الحاشية (٢) : وكذا
في شرح أبيات مغني اللبيب ، ورواه البغدادي
كذلك في شرح أبيات مغني اللبيب (٧٢/٢)
عن ابن بري في أماليه على الصحاح « ترد عواء
ذي الحق اللئيم » بدل « عوى فرميته بسهام
موت » وهو في شرح أبيات سيبويه (١٦٩/٢)
« كذا ترد الحق اللئيم »

ويضاف الى الحاشية (٥) ص (١٧٥)
وكذا في شرح أبيات مغني اللبيب
رقم القصيدة - ٦٩ - الصفحة - ١٧٧

يضاف الى التخریج :
ذكر في الوساطة بعد رواية البيت الأول :
الرواية :

« ينسيه بناء مجده العدم »

وذكر في مجمع الأمثال (٢١/٢) قال
الفرزدق وبمضهم يرويهما لزياد الأعجم
وساق البيتين .

٢ - في شجر الدر (١١٩) :
اتتك العيس تنفخ في بئراها

تكتشف عن مناكبها القطوع
دون عزو وفي العاشية : البيت للأعشى ،
وهو من الأبيات التي تم ترد في ديوانه ولكن
ابن بري قال : ان الشعر لعبد الرحمن بن
الحكم ويقال لزياد الأعجم .

٣ - في ديوان الأدب (١٨٨/١) :
افتحي الباب فانظري في النجوم

كم علينا من قطع ليل بهيم
دون عزو وفي العاشية : في الصحاح
ونسبه في الهامش الى عبد الرحمن بن الحكم
وبمضهم ينسبه الى زياد الأعجم بمدح
معاوية اهـ .

واستشهد به صاحب الكشف في سورة
الحجر عند قوله تعالى « فأسر بأهلك بقطع من
الليل » دون عزو .

٤ - في فصل المقال في شرح كتاب الأمثال
(٣٢٠ - ٣٢١) وقال آخر :

وفي العلم والاسلام للمرء وازع
وفي ترك طاعات الفؤاد المتيم
بصائر رشد للفتى مستبينة

واخلاق صدق علمها بالتعلم
[وهذا الشعر لزياد الأعجم] .

وفي العاشية ص (٣٢٠) لكثير عزة
والبيتان في ديوانه (١٢٢/٢) من قصيدة
يمدح فيها عمر بن عبد العزيز ووردا منسوبين
له في جامع بيان العلم (١٧٥/١) .

٥ - في الأوائل (١٧٥/١) .
قال زياد الأعجم في الخفين بن المنذر :
يسد حنظين بابيه خشية القرى

بأصغر والثناة السمين بلرهم
عرفان عبد الباقي الأشقر حمص

رقم القصيدة - ٧١ - الصفحة - ١٨١ .
يضاف الى التخريج :

الأبيات في المتن في صنعة الشعر (٢١) .
وفيه البيت الأول « بكرينا » بدل
« برثنا » .

والبيت الثاني « احتاج » بدل « احتيج »
و « ذبان » بدل « ديثان » و « لكل » بدل
« بكل » .

والبيت الثالث « فجزوا » بدل
« فجزوا » .

الشعر المنسوب

رقم القصيدة - ٤ - الصفحة - ١٨٩ .
البيت الثاني : يضاف الى العاشية (٢)
بعد رواية الوحشيات : وفيه « بما تحوي »
بدل « بما تحنو » .

رقم القصيدة - ٥ - الصفحة - ١٩٠ .
يضاف الى التخريج :
البيت الأول في الأساس « حمش »
لميسرة .

رقم القصيدة - ٨ - الصفحة - ١٩٣ .
يضاف الى التخريج :

البيت في البرهان للزملكاني (١٠٧) دون عزو .
وفي المنهاج والبرهان « مقبلا » بدل
« كلبه » .

فائت الديوان

١ - في شرح أبيات مغني اللبيب
(٣٠٧/٦) :

.. وكان أبو حاضر وهو أحد المشهورين
بالزنى مشهوراً به فقال فيه الفرزدق وقيل
زياد الأعجم :

أبا حاضر ما بال برديك أصبعا
على ابنة فروج رداء ومثزرا
أبا حاضر من يزن يعرف زناؤه

ومن يشرب الخمر طوم يصبح مسكرا
وفي العاشية في ديوان الفرزدق
(٣٧٣/١) اهـ .

المصادر

اكتفيت بذكر المصادر التي لم يذكرها جامع شعر زياد الأعجم في مصادره أو التي اختلفت طبعتها .

- ١ - أساس البلاغة ط دار الكتب المصرية
- ٢ - الاستيعاب لابن عبد البر مصورة دار صادر
- ٣ - الاشارات والتنبهات في علم البلاغة للجرجاني ت د . عبد القادر حسين
- ٤ - الانصاح للفارقي ت الأستاذ سميد الأفغاني
- ٥ - الاقتضاب للبطليلوسي ط مصورة
- ٦ - أمالي ابن الشجري ط مصورة
- ٧ - الأوائل نشر وزارة الثقافة بدمشق
- ٨ - البرهان للزملكاني ت د . خديجة الحديثي ود . أحمد مطلوب
- ٩ - تمثال الأمثال لأبي المحاسن العبدزي ت د . أسعد ذبيان
- ١٠ - جمع الجواهر ط عيسى البابي الحلبي
- ١١ - جمهرة اللغة ط مصورة
- ١٢ - الجنى الدانسي ت د . قباوة
- ١٣ - ديوان الأدب للفارابي ط مجمع اللغة العربية بالقاهرة
- ١٥ - شرح أبيات مغني اللبيب للبغدادلي ط دار المأمون
- ١٦ - شرح مقامات الشريشي ط مصورة
- ١٧ - الشعر والشعراء مطبعة بريل
- ١٨ - العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين مطبعة السنة المحمدية
- ١٩ - فصل المقال في شرح كتاب الأمثال ت د . احسان عباس وعبد المجيد عابدين
- ٢٠ - الكشف للزمخشري ط مصطفى البابي الحلبي
- ٢١ - مختار الأغاني تراثنا
- ٢٢ - المصنوع طبعة ثانية
- ٢٣ - المتع في صنعة الشعر للنهشلي ت د . محمد زغلول سلام

كتب تراجم صدرت حديثاً

محمد مطيع الحافظ

صدر عن مجمع اللغة العربية بدمشق :

□ رسالة أسباب حدوث الحروف : للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا تحقيق الأستاذين محمد حسان طيان ويحيى ميرعلم - ومراجعة الدكتور شاكر الفحام والأستاذ أحمد راتب النفاخ - ١٦٨ صفحة .

والكتاب في ستة فصول : ١ - في سبب حدوث الصوت ، ٢ - سبب حدوث الحروف ، ٣ - تشريح العنجرة واللسان ، ٤ - الأسباب الجزئية لحروف من حروف العرب ، ٥ - الحروف الشبيهة بهذه الحروف ، ٦ - الحروف قد تسمع من حركات غير نطقية .

سبق أن طبع الكتاب عدة طبعات ، غير أن الحاجة ما زالت ملحة في أن تظهر طبعة جديدة تجمع روايتي الكتاب عن المؤلف ، فهذه المحققان بهذه المهمة ، وقدمتا للقراء رسالة (أسباب حدوث الحروف) بروايتيهما تختلط رواية منهما بالأخرى .

* * *

□ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (قسم الأدب) - الجزء الثاني - وضعه الأستاذان رياض مراد - ياسين السواس - ٤٨٠ صفحة .

ويتضمن هذا الجزء وهو الجزء الثاني تنمة فهرسة المخطوطات الأدبية في المكتبة الظاهرية . ثم صنع الأستاذان مستدركا لما فاتهما وفهارس عامة بأسماء المؤلفين والنساج والأعلام والأماكن .

علماً بأن الجزء الأول من هذا الفهرس قد صدر سنة ١٩٨٢ م .

* * *

□ فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (التصوف) - الجزء الثالث - وضعه الأستاذ محمد رياض المالح - ٥٥٤ صفحة .

هذا الجزء هو الأخير من هذا القسم ، وقد ضم أسماء المخطوطات التي تبدأ بحرف النون وينتهي بالمخطوطات التي تبدأ بحرف الياء - ويضم هذا الجزء أيضاً فهراس لعناوين الكتب - والمؤلفين والنساج للأجزاء الثلاثة من الفهرس ثم مستدركا عاما .

صدر الجزء الأول من هذا الفهرس سنة ١٩٧٨ م ، والجزء الثاني في سنة ١٩٨٠ م . وتجدر الإشارة الى أن عدداً من الفهراس قد صدر ضمن خطة مجمع اللغة العربية بدمشق بصنع فهراس لجميع العلوم التي تضمها المكتبة الظاهرية قسم المخطوطات . أما الفهراس التي صدرت سابقاً فهي :

- فهرس مخطوطات التاريخ (الجزء الأول) - وضعه الدكتور يوسف العث سنة ١٩٤٧ م .

- فهرس مخطوطات علوم القرآن - وضعه الدكتور عزة حسن سنة ١٩٦٢ م .

- فهرس مخطوطات الفقه الشافعي - وضعه الأستاذ عبد الغني الدقر سنة ١٩٦٤ م .

- فهرس مخطوطات الطب والصيدلة - وضعه الدكتور سامي خلف حمارة - راجعته السيدة أسماء الحمصي - سنة ١٩٦٩ م .

- فهرس مخطوطات علم الهيئة وملحقاته - وضعه الأستاذ إبراهيم الخوري - سنة ١٩٦٩ م .

- فهرس المنتخب من مخطوطات الحديث - وضعه الأستاذ محمد ناصر الدين الألباني - سنة ١٩٧٠ م .

- فهرس مخطوطات الفلسفة والفقه وأداب البحث - وضعه الأستاذ عبد الحميد حسن - سنة ١٩٧٠ م .

- فهرس مخطوطات الجغرافية وملحقاتها - وضعه الأستاذ إبراهيم الخوري سنة ١٩٧٠ م .

- فهرس مخطوطات الرياضيات - وضعه الأستاذ محمد صلاح عائدي - سنة ١٩٧٣ م .

- فهرس مخطوطات التاريخ وملحقاته (الجزء الثاني) - وضعه الأستاذ خالد الريان - سنة ١٩٧٣ م .

- فهرس مخطوطات علوم اللغة العربية (النحو) - وضعته السيدة أسماء الحمصي - سنة ١٩٧٣ م .

- فهرس مخطوطات (الفقه الحنفي) - الجزء الأول وضعه الأستاذ محمد مطيع الحافظ - سنة ١٩٨٠ م . والجزء الثاني ١٩٨١ م .

- فهرس مخطوطات العلوم والفنون عند العرب - وضعه الأستاذ مصطفى الصباغ - سنة ١٩٨٠ م .

- فهرس مخطوطات الطب والصيدلية الجزء الثاني - وضعه الأستاذ صلاح الخيمي - سنة ١٩٨١ م .

- فهرس مخطوطات التصوف (١ - ٣) وضعه محمد رياض المالح - سنة ١٩٨٠ - ١٩٨٣ م .

- فهرس مخطوطات علوم القرآن (الجزء الأول) - وضعه صلاح الخيمي - ١٩٨٤ م .

- فهرس مخطوطات (المجاميع) الجزء الأول - وضعه محمد ياسين سواس - ١٩٨٤ م .

كتاب التوفيق للتلفيق - تأليف أبي منصور عبد الملك بن محمد الشعالبي - المتوفى سنة ٤٢٩ هـ - حققه وعلق عليه ابراهيم صالح - ٢٧٢ صفحة .

جمع المؤلف فيه مباحث التلفيق بين الشيء وجنسه والجمع بين الشيء المشكل نظاماً ونشراً في ثلاثين باباً - منها في التلفيق بين السحاب والبرق والرعد والمطر - والتلفيق بين اوصاف الانبياء والصعابة وخصائهم ، وفي ذكر الحيوانات والطيور والألوان ، وأحوال النساء والناس والأشجار وغيرها من الأدوات التي يستعملها الإنسان ويحتاج اليها في حياته اليومية كالشباب والأطعمة والأشربة وغيرها .

ذكر المحقق في مقدمته أنه اعتمد في تحقيق الكتاب على نسختين مخطوطتين أحدهما تحتفظ بها مكتبة برلين والثانية من مخطوطات دار انكتب الظاهرية . وصنع للكتاب فهرس فنية عامة .

* * *

□ نظرات في ديوان بشار بن برد - للدكتور شاكِر الفحام - ٢٠٤ صفحة صدر ديوان بشار بتحقيق الأستاذ الجليل محمد الطاهر بن عاشور شيخ جامع الزيتونة في ثلاثة أجزاء بين سنة ١٩٥٠ وسنة ١٩٥٧ م ، ثم الجزء الرابع ويضم ملحقات الديوان وما تنأثر من شعر بشار في كتب الأدب .

حقق الأستاذ الطاهر الديوان معتمداً على نسخة مخطوطة واحدة كثر فيها التصحيف والتحريف ، وقد بذل مراجعاً الديوان الأستاذان محمد رفعت فتح الله ومحمد شوقي أمين جهوداً كبيرة لاصلاح الخطأ فيه .

وكان الدكتور شاكِر الفحام قد اختار دراسة شعر بشار بن برد في رسالة (التبريز) الماجستير ، باعثاً على النهوض بالنظر في الديوان لتصحيح ما فيه من تصحيف وتحريف وتقويم

يقول الدكتور الفحام . . وأتاحت لي الصعبة المحببة للديوان أن أرجع قراءة في الأبيات تخالف ما اتجه اليه المحقق والمراجعان ، وأن أوثر تفسيراً أراه أقرب الى مراد الشاعر وألصق بمذهبه ، واخترت من ذلك شواهد وأمثلة .

ظهر هذا العمل في مجلة المجمع في المجلدين (٥٣ و ٥٤) ثم أفرده بكتاب مستقل بعد التنقيح فيه والتذهيب في أواخر عام ١٩٨٣ هـ .

* * *

□ سفر السعادة وسفير الالفادة - تأليف أبي الحسن علي بن محمد السخاوي المتوفى سنة ٦٤٣ هـ - في ثلاثة أجزاء - تحقيق محمد أحمد الدالي - قدم له الدكتور شاكِر الفحام -

أورد فيه المؤلف شرحاً لمعاني الأمثلة ومبانيها المشكلة ، كما جمل فيه ما استخرجه من ذخائر القدماء ، وختم كتابه بالنظم الذي يتفق لفظه ويختلف معناه - ورتب الأبنية على حروف المعجم استقل الجزء الأول منه بالأبنية وهي في نيف وثلاثين مثالا وثمان مائة مثال - وتبدو الفائدة من الكتاب بخاصة فيما حفظه لنا من تفسير الجرمي لأبنية سيبويه .

اعتمد المحقق في تحقيق الكتاب على أربع نسخ خطية ، أحداها بخط المؤلف وثلاث تحمل إجازته .

* * *

□ مشيخة ابن طهمان - تحقيق د. محمد طاهر مالك - ٢٤٢ صفحة .
بدأ تدوين الحديث النبوي في نهاية القرن الأول الهجري ، وبلغ أوج اعتناء المسلمين بهذا التدوين في القرن الثالث الهجري - من هذا التدوين مشيخة ابن طهمان المتوفى سنة ١٦٣ هـ - ولكن هذه المشيخة ليست ببياناً لشيوخ ابن طهمان ، وإنما هو أقرب ما يكون بالسنة .

يعتبر هذا الكتاب من أقدم الصنف المدونة في الحديث النبوي الذي أملاه مؤلفه عام ١٥٨ هـ ويتضمن ٢٠٨ حديث تبحث في المسائل الشرعية : العبادات والمعاملات والمقائد ومؤلفه إبراهيم بن طهمان ولد بهرة ونشأ بنيسابور ورحل في طلب العلم واستقر في مكة المكرمة وتوفي بها سنة ١٦٣ هـ .

* * *

□ شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع - تأليف صفي الدين عبد العزيز العلمي المتوفى سنة ٧٥٠ هـ - تحقيق الدكتور نسيب نشاوي - ٤٨٠ صفحة .

يشتمل الكتاب على قصيدة في ١٤٥ بيتاً من البحر البسيط وعليها شرح يتضمن مائة وأربعين باباً لأنواع البديع والبلاغة .
جمل المؤلف في مطلع كل باب بيتاً والبديعية شاهداً على النوع الذي يشرحه .

اعتمد المحقق في تحقيق الكتاب على أربع نسخ خطية وعلى النسخة المطبوعة عام ١٣١٦ هـ .

* * *

□ الثقافة الإسلامية في الهند (معارف العواري في أنواع العلوم) - تأليف عبد الحى الحسني المتوفى سنة ١٣٤١ هـ - راجعه وقدم له أبو الحسن علي الحسني الندوي - ٤٢٠ صفحة .

جمل المؤلف كتابه في التاريخ العلمي للهند جيلاً بعد جيل ، كتاريخ دراسة كتب علوم اللغة العربية ، وتاريخ العلوم الشرعية وآداب البحث والمنطق وعلمي الطبيعة والالهيّات والحكمة والفنون الرياضية والصناعة الطبية ، وتاريخ الشعر والشعرام ، وأورد المؤلف أيضاً الكتب المصنفة في إقليم الهند .

تمتاز هذه الطبعة بتذييل للكتاب تضمن ذكر المؤلفات التي ظهرت بعد وفاة المؤلف في شبه القارة الهندية .

□ شعر دعبيل بن علي الغزاعي - صنعة الدكتور عبد الكريم الأشر - الطبعة الثانية -
مزيدة ومعدلة ٦٩٦ صفحة .

اشتهر دعبيل الغزاعي بهجائه للخلفاء : الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق وغيرهم -
كما أنه اشتهر بأنه شاعر مدح آل البيت .

قال عنه صديقه البعثري : « دعبيل بن علي أشعر عندي من مسلم بن الوليد ٠٠٠ لأن
كلام دعبيل أدخل في كلام العرب من كلام مسلم، ومذهبه أشبه بمذاهبهم » .

بلغ مجموع الشعر الذي ضمه هذا السفر زهاء ألف وخمسمائة بيت موزعة على أربعة
أقسام .

- ١ - الشعر الذي نسب إلى دعبيل وتحقق من نسبه إليه .
- ٢ - ما انفردت كتب الشيعة بروايته .
- ٣ - ما اختلف في نسبه إلى دعبيل .
- ٤ - ما نسب إليه من شعر خطأ .

وقد ذكر الدكتور الأشر أنه انتهى إلى أنه يصح لدعبيل من هذا الشعر أكثر من ألف بيت .



(وصدر حديثاً في دمشق) :

□ ثلاثة مؤلفات لمؤرخ دمشق محمد بن طولون الدمشقي :

١ - اعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين ﷺ : حققه وعلق عليه محمود الأرنؤوط ،
قراء ونظر في تحقيقه الشيخ عبد القادر الأرنؤوط - دمشق ١٩٨٣ - ١٦٨ صفحة .

يعتبر هذا الكتاب من أشهر الكتب التي ضمت رسائل الرسول على انفراد ، استوعب
فيه مؤلفه معظم كتبه ورسائله ﷺ ، ساق بعضاً من الروايات فيه بالسند إلى الصحابي الراوي
للكتاب أو الرسالة ، غير أن المؤلف ، كما ذكر المحقق لم يفسح عن المصدر الذي نقل عنه ،
مما جعل المحقق يتتبع الرسائل في المظان والاحالة إليها ، كطبقات ابن سعد ، وعيون
الأثر ونصب الراية .

سبق للكتاب أن قامت مكتبة القدسي والبيدر بدمشق عام ١٣٤٨ هـ بطبعه ، والذي
أشرف عليه الأستاذ حسام الدين القدسي رحمه الله ، غير أن هذه الطبعة لا تخلو من السقط
والخطأ ، مما حدا بالمحقق إلى تحقيقه تحقيقاً جديداً بمنهج علمي جيد ، من ضبط للنص
وتخريج للرسائل ، وتخريج للآيات والأحاديث ، والتعريف في الأعلام . وقدم لذلك بمقدمة
مفيدة عن المؤلف وعن أمية الرسول ، ورسالة النبي وكتابه وترجمته ، وخاتم النبي
وتعريف بالكتاب وأهميته .

٢ - فص الخواتم فيما قيل في الولائم - تحقيق نزار أباطة - دمشق ١٩٨٣ - ١٢٨
صفحة ، خص المؤلف كتابه هذا بالحديث عن الولائم وأنواعها وأحكامها وآدابها ، ونقل
فيها آراء العلماء والفقهاء واللغويين ، جمع المتناثر من كتب اللغة والحديث والأدب

فانتظم بعمله عقد لطيف فيه من الآداب والسنن والطرائف والتنبيهات التي تحدث دائماً في حياتنا اليومية . بدأه المؤلف بمنظومة لابن أبي العز الأذري وشرحها ابن طولون فكان فيها وليمة العرس ، والغرس للولادة ، والمقيقة للمولود ، والوكيرة لبناء الدار ، والوضيعة للميت ، والنعيمية للقدوم من السفر والمدير للختان ، والمأدبة للأصحاب ، والحذاق لختم القرآن ، والتحفة للزائر ، والقرى للضيف ، والنزل لمن نزل بك ثم زاد عليها: وليمة الأخوة ، ووليمة الفرع ، ووليمة العترة لشهر رجب ، ووليمة الأملاك لعقد النكاح ، ثم شرع المصنف يذكر اسم كل وليمة واشتقاقه اللغوي ، ثم تعرض لأراء أصحاب المذاهب والآداب والصوفية وغيرهم .

والمؤلف في كتابه يلقي ضوءاً على الحياة الاجتماعية السائدة في ذلك العصر ، فيتحدث عن أخبار الكتاتيب ، ويهاجم طائفة المتعطلين ، وينتقد العادات السيئة المنتشرة في عصره : اعتمد المحقق على النسخة المصورة للرسالة المحفوظة في مكتبة مجمع اللغة العربية بدمشق ، وهي بخط المؤلف .

أخرج المحقق كتابه بشكل منهجي ، فضببط النص ، ووضع عنواناً للموضوعات الرئيسية ، وأحال الأخبار إلى مظاهرها ، وقدم لذلك بمقدمة عن المؤلف بشكل واسع . وعن الكتاب ومزايده .

١٣ - تاريخ المزة وآثارها وفيه : المزة فيما قيل في المزة - تحقيق محمد عمر حمادة ، دمشق ١٩٨٣ - ١٥٨ صفحة .

رسالة في وصف المزة ، ومن سكنها من الأعلام ، وتراجم من انتسب إليها ، مع ذكر مدارسها ومساجدها وحماتها ، وموقعها ومناخها ، وبعض ما قال فيها المؤرخون والشعراء .

اعتمد المؤلف ابن طولون في كتابه على من تقدمه من العلماء فنقل ما ورد عنهم في المزة وأحوالها ، وما استطاع ذكره أو وعته حافظته .

سبق للرسالة أن نشرت بإشراف الأستاذ حسام الدين القدسي رحمه الله بدمشق سنة ١٣٤٨ هـ ، طبعها القدسي عن نسخة المؤلف .

عشر المحقق على نسخة أخرى في المكتبة الظاهرية وهي بخط جديد كتبها المرحوم محمد صادق المالح سنة ١٣٤٠ هـ ، والذي يترجح لدي أنه اعتمد على نسخة المؤلف التي اعتمدها القدسي عند طباعة هذه الرسالة .

قدم المحقق للكتاب بمقدمة جيدة عن عصر ابن طولون ، والحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية ، وعن المؤلف وحياته العلمية ووظائفه وأحواله ومؤلفاته ، ومصادر ترجمته ، ومنهجه ، ثم أتبع ذلك بدراسة عن المزة وسكانها وموقعها ومنتجاتها وتاريخها ووضعها الحالي .

ثم أردف ذلك بصور للمزة ومعالمها الأثرية ومنشأتها الحالية . وقد قدم للكتاب الدكتور محمد علي سلطاني ، فعرف بالكتاب ومحققه وأهميته .

□ صدر عن اتحاد الكتاب العرب في دمشق كتاب : المعاني الفلسفية في لسان العرب
« الفلسفة العربية الأولى » للدكتور ميشال اسحق .

لقد سعى صاحب الكتاب الى غايته عن طريق الربط بين اللفظ والمعنى ، مما استدعى الكشف عن العلاقات المعنوية بين ما يدرج تحت المادة اللغوية الواحدة في المعجم ، فاذا هي :
المشابهة السببية ، الكناية ، المجاز المرسل ، مقولة الانجاء ، رابطة الموضوع بالذات .

ثم ما لبث أن تجاوز ذلك الى البحث فيما دعاه بالاشتقاق الأصلي أي اشتقاق الثلاثي من الثلاثي . وذلك اما بالقلب واما بابدال أي من أصوات الفعل بأي من أصوات الأبجدية يصلح للتعبير عن معنى جديد يرتبط بمعنى الفعل الأول بروابط محددة تبين له بالاستقراء أنها : الاشتراك في اللحمة المعنوية مع الاختلاف في الفاعل أو المفعول به أو كيفية أو مدى الفعل ، أو أنها علاقة السببية . وهي ذات العلاقات بين المشتقات بالقلب ، تضاف اليها علاقة الضدية .

واذ كان بعض هذه العلاقات يحدد الجنس فقد لجأ الى معاني المشتقات بالاشتقاق العام (الأصغر) لتحديد الفعل ، فتم له تحديد المعنى وتم بالتالي التفريق بين المترادفات .

وقد أدت به هذه الطريق الى الهدف الأساسي من الكتاب وهو الكشف عن خبء الفكر العربي القديم المحفوظ في اللغة . وذلك لأن البحث في العلاقات بين الأصول اللفظية يكشف عن العلاقات بين الأصول المعنوية ويدخلنا في أعماق فكر الأمة وطرق تفكيرها .

مركز تحقيق * كاتب * عربي

□ من الكتب الهامة التي صدرت أخيراً في دمشق مجلدة من تاريخ دمشق فيها تراجم النساء .

تتألف هذه المجلدة من ٧٤١ صفحة من القطع الكبير تضم أخبار (١٩٦) امرأة من النساء المشهورات اللواتي ورن دمشق ، وأجتزئ بنواحيها وتمتد هذه النواحي حتى تشمل مساحة كبيرة حول دمشق ، وقد تطول الترجمة أو تقصر .

لا يوجد في الخزائن العربية من خص شهرات النساء بمثل ما خصهن به الحافظ ابن عساكر . وكان جمعه لأخبارهن جزءاً من اهتمامه بمدينة دمشق ، والمشاهير من النساء والرجال الذين أسهموا في بناء حضارة هذه المدينة وكانوا سبب خلودها .

ومن هنا تأتي أهمية هذه المجلدة من تاريخ دمشق لأنها تسلط الضوء على جوانب من الحضارة العربية لا يمكن أن تظهر جلية واضحة في غير أخبار النساء .

حققت هذه المجلدة سكيئة الشهابي ، ووضعت بين يديها مقدمة طويلة تحدثت فيها عن الحافظ ابن عساكر - مولده ، نشأته ، شخصيته ، وأهم مؤلفاته ، وموضعه بين المؤرخين العرب .

٢ - أخبار الوافدات من أهل الكوفة والبصرة على معاوية تأليف العباس بن بكار
الضبي المتوفى سنة ٢٢٢ هـ . تحقيق سكيئة الشهابي .

يتألف الكتاب من (٨٦) ورقة من الحجم المتوسط يحكي أخبار ست عشرة امرأة كانت
لمعاوية معهن لقاءات ومجالس طريفة ، وتتجلى لنا في أخبار معاوية مع هؤلاء النسوة شخصيته ،
ودهاؤه ، وسياسته في إدارة شؤون الرعيّة ، كما تبدو لنا فيها شخصية المرأة العربية ،
وجراتها ، وفصاحتها ، ومقدار الحرية التي كانت تتمتع بها .

قدمت المحققة لهذا الكتاب بمقدمة وافية تحدثت فيها عن محتوى الكتاب ومؤلفه ،
وأهميته ، وصلته بالحافظ الكبير ابن عساكر .

٣ - المنتخب من كتاب أزواج النبي . تأليف الزبير بن بكار المتوفى سنة ٢٥٦ هـ
تحقيق سكيئة الشهابي .

يتألف الكتاب من ٧٢ ورقة من الحجم المتوسط ، وفيه ذكر عشر زوجات من أزواج
النبي وأخبار زواج النبي بهن .

روى الزبير بن بكار هذه الأخبار عن شيخه المدني محمد بن الحسن بن زبالة .
وضمت المحققة بين يدي كتابها مقدمة عرفت فيها بالمؤلف وشيخه ، وتحدثت عن
الأصل المخطوط وأهميته من حيث القدم وصحة السماع وصلته بالحافظ الكبير ابن
عساكر ؛ فهو مورد من موارده الكثيرة في تاريخه الكبير .

مركز تحقيق * كاتب * مدير

□ صدر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي:

على جناح الذكرى (حكاية حياة ٠٠٠ وملاح مدينة) - تأليف رضا صافي .
كان الهدف من هذه الكتاب - كما ذكر المؤلف - أن يعرض لمواطني أبناء بلده حمص
ولا سيما أجيال الشباب واليا فعين منهم ، لمعان حياة أجيال تقدمتهم في بلدهم وملاح من
معالمه ومظاهره وأطراف من تقاليده وعاداته ، وشذرات من كفاحه ونضاله .

عرض المؤلف في الجزء الأول الذي صدر عام ١٩٨٢ في ٢٧٨ صفحة ، ذكرياته :

أ - في فجر الطفولة : فتحدث عن الطوفة الكبيرة والثلجة الكبيرة ، وعن الميماس
والمدرسة و (اللوكس) في حمص ، وأول طيارة رأتها حمص ، وعن شهر رمضان ، والعيد ،
وأيام النظافة ، والحماس في حمص ، وأيام سفر برلك .

ب - في مناهل العلم : تحدث فيه عن حلقات العلوم الشرعية والكتّاب والمدرسة .

أما الجزء الثاني فصدر عام ١٩٨٣ في ٣٠٦ صفحة ، وفيه ذكرياته عن :

١ - دروب الشقاوة : وفيه :

أول أيام الشقاوة، في طاحونة الأسمدية، بين الملك والشیطان، المدينة الصغيرة، الخاتمة الطبية ، نرده وثيقة ، المشائق والشهدام ، المنفيون والمهاجرون ، كرمى لله جوعان ، نهاية الحرب وانسحاب الأتراك ، اللجنة الفيصلية، التقاليد الشعبية ، أعياد الربيع الخمسانات حفلة الغتان، عند خيمة كركوز، كشكش بيك والتانرو ، على متن الدراجة ، في عالم الجن ،

٢ - درب العمل :

وفيه : السمي ورام الوظيفة ، مع المرابين ، أنى له المدرسة والدار .

٣ - درب اللهو والطرب :

وفيه يتحدث عن : رشفة (عنبري) كانت أول الدرب ، مشيناها خطى كتبت علينا ، تتبع الطرب في مظانه : الأذكار والمولوي ، مع ليالي نجيب الخالدة وفي الريف ، نهاية الدرب ، سنة من هناة وحبور .

□ صدر عن الدار العربية للكتاب في تونس عام ١٩٨٣ في ٤٣٢ صفحة :

القراءات بافريقية من الفتح الى منتصف القرن الخامس الهجري ، لهند شلبي .
تناولت المؤلفة في دراستها التاريخ للقراءات بافريقية عبر القرون الخمسة الأولى مع التحليل المستند الى العوامل الثقافية والسياسية والاعتقادية .

والانمام بأخبار كل من انتسب الى هذا الميدان . وحددت المنطقة الجغرافية للموضوع بافريقية وقصدت بها القيروان خاصة ، ولم تذكر المؤلفة رجال القراءات بافريقية الا من اعتبروا كذلك في نظر من أرخوا لعلمائها من أهل السنة والجماعة .

والكتاب في مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة - الباب الأول : تاريخ القرآن بافريقية ، الثاني : تاريخ المصحف بافريقية ، الثالث : تاريخ القراءات بافريقية . الرابع : تاريخ القارئ بافريقية . الخامس : تراجم القراء بافريقية .

ومن تصفح هذه الأبواب تستبين مكانة هذا الكتاب الذي يعد مرجعاً مهماً في هذا الموضوع .

□ كتاب « قطوف لغوية » :

صدر حديثاً في دمشق عن مؤسسة علوم القرآن كتاب (قطوف لغوية) لمؤلفه عبدالفتاح المصري ، وهو موسوعة لغوية مصفرة تعالج أبواباً متعددة في فقه اللغة العربية . يتألف الكتاب من أربعة أبواب وتسمة وعشرين فصلاً .

وخصص الباب الثاني لمفهوم (اللغة العربية الفصيحة) ، وجعلها في ثلاث مراتب هي العربي الأصلي في عصر الاحتجاج والمولد والمغرب ، وتكلم على طرائق التوليد والتعريب مع أمثلة متنوعة ، كما تكلم على العلاقة بين الفصيحة والعامية ، ورد الكثير مما تتناقله السنة العامة إلى أصوله العربية الفصيحة ، ودعا إلى نبذ الدخيل غير الفصيح .

وفي الباب الثالث ، وعنوانه (في الثقافة اللغوية) جمع المؤلف كثيراً من الأمثلة على ظواهر للعربية في المفردات والتراكيب ، منها الكلليات والمترادفات والمشتقات والمثنيات والأضداد ، كما أفرّد فصلاً للتعريف بأبرز أعلام اللغة ، وآخر لأبرز الكتب والمعجمات اللغوية ، وثالثاً لأبرز المؤسسات اللغوية .

وانتقل المؤلف في الباب الرابع (في التقويم اللغوي) إلى الكلام على الفصيح والأفصح في اللغة معتمداً على أمثلة من لغة القرآن الكريم ، وفي فصل فتاوى وتحقيقات أتى بنماذج مما أقرته مجامع اللغة العربية في الألفاظ والتراكيب مسندة إلى مراجعها ، وفي فصل نال تكلم على الأخطاء الشائعة وصنفها حسب الألفاظ والتراكيب أيضاً ، وذكر وجوه الصواب فيها ، وفي فصل بديلات فصاح أتى بالمقابلات الفصيحة لكلمات عامية تدور على السنة الناس .

ثم أنهى المؤلف كتابه بخاتمة فيها بعض أقوال في العربية من القرآن الكريم والشعر ، وبعض طرائف لغوية تتصل بمضمون الكتاب ، وبعدها ذكر المصادر والمراجع في مسرد خاص . الكتاب مصدر بمقدمة ، ذكر فيها الباعث على التأليف وهو ما يلاحظ من ضعف لغوي فاش في صفوف المثقفين والطلاب ، رأى ضرورة العمل الجاد للقضاء عليه ، كي تنهض أمتنا على خبر ما نرجو لها من سلامة وقوة وكمال ، وفيها أيضاً كلام على محتوى الكتاب ومنهجه ، فيه ذكر جمع المؤلف بين التراث والمعاصرة ، وعنايته بترتيب الأمثلة المنوعة وتبويبها على نحو يسهل على القارئ المراجعة ، كما ذكر أن الكتاب موجه في أكثره للمثقفين عامة وطلاب العلم ، لعله يسهم في تحسين لغتهم وإغناء ثروتهم من الألفاظ والتراكيب الفصيحة والسليمة .

قدم للكتاب الدكتور مازن المبارك أستاذ علوم اللغة العربية بجامعة دمشق ، ومما قاله في تقديمه (القلوف كتاب لغة ، ولكنه نافع لغير المختصين بقدر ما هو نافع لهم ، يجمع لك من كل بستان زهرة ، ويأتيك من كل واد بقطرة ، فلا تمل أريجه لأنه منوع الشذا ، ولا ترتوي من مائه لأنه متعدد الموارد ، تتنايع صفحاته فتتوارد فوائده ، ولا تمله النفس ، فلكل من صفحاته لون ، وفي كل منها طعم) .

تحقيقات تراثية

معنى الشهيد

من مزايا اللغة العربية أن الألفاظ فيها تدل على المعاني دلالة طبيعية وتشير إليها إشارات مباشرة فكان الألفاظ قسماً بشفافة تظهر من خلالها الدلالات التي تحتويها . بل زيادة على الظهور والشفوف تسمى التي مواكب الإيحاءات الموافقة للفظ . ولهذا يلزم الباحث إذا تأمل معنى كلفاً أو تصوراً عامساً أن يرجع إلى طبيعة اللفظ في العربية واشتقاقه وأن يتبين من خلال تكوينه مضمونه وفحواه .

وهكذا إذا أردنا أن نتفهم معنى الشهيد بمناسبة يوم الشهيد في سورية (٦ أيار) لزمننا أن نرجع إلى حقيقة اللفظ الموضوع له ونأمل علاقة اللفظ بالمعنى وعلاقة المعنى باللفظ فالشهيد في الشرع القتل الذي حارب في سبيل الله فقتل ، وبالتوسع يقال لمن يقتل في سبيل هدف سام كتحصيل العلم وخدمة المجتمع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك من قتل ظمناً لسبب من الأسباب .

ذلك أن الحياة الإنسانية لها قيمة رفيعة في ذاتها بل هي في الأصل محور القيم إن لم تكن ينبوعها ومصدرها . والإنسان في حياته مسؤول عن تحقيق ما يحسن من قيم عليا في إبان حياته . ولولا أن الحياة وهبت له وقامت فيها استطاع أن يحقق شيئاً من تلك القيم . وإذا كان الأمر كذلك وهو أنه لا قيم إنسانية دون حياة إنسانية فكيف يمرض المرء نفسه للخطر ولاجتماع حياته ويقتل طوعاً أو كرهاً غشيان الموت فداء لقيمة عليا كالدفاع عن الوطن أو الشرف أو تحقيقاً لغاية نبيلة ؟ ذلك أنه يستطيع أن يلمح أو يشهد في بصيرته أو في فكره ووجدانه حقيقة القيمة التي يدافع عنها ويقرن بها حياته فيجد حياته التي هي محور القيم مرتبطة بالهدف الذي يحميه أو يسعى لتحقيقه فالهدف والغاية التي يشهدا أرسخ من حياة زائلة حائلة . أن تصور ذلك الهدف أرسخ وأعمق من حياة لا تغدو هي نفسها مركزاً للقيم ومحوراً لها وميداناً لتحقيقها . وهكذا تبدو الحياة ذات مستويات تابعة لمستويات القيم التي تتلامح ويشهدا أولو البصائر والقلوب العالية والمطامح الشريفة . فحياة النبات غير حياة الحيوان وحياة الحيوان غير حياة الإنسان وحياة الإنسان محكوم على مستواها بالقيم التي يسمي نحوها الإنسان نفسه . وحياة الفكر والعلم والرفعة والسمي في تحقيقها أعلى مستوى وأرسخ قيمة من حياة فاشلة بهيمية

تافهة ترتسم ظلاء كايباً على سطح الأرض ولا تلبث أن تزول . لذلك كانت الحياة الحقيقية حياة رفعة وعلم وفكر وعمل صالح يخدم الناس والمجتمع والانسانية . فاذا مات المرم الذي يعيش في هذا المستوى أو قُتِل وهو يعمل كان شهيداً شهد حقيقة الحياة الرفيعة وغداً اذا قتل أو مات حياً بتلك المبادئ التي تمسك بها ودافع عنها ، وبذلك الغايات التي سعى نحوها وعمل على تحقيقها . وحياته بعد الموت أعلى من حياة كثيرين غيره مما لا شأن لهم سوى الحياة البهيمية .

ويكون الشهيد بهذا الاعتبار مشتقاً من الشهود بمعنى الحضور مع المشاهدة بالبصر أو البصيرة وهو من ابنية المبالغة في اسم الفاعل . فهو حين يقتل يكون قائماً بشهادة الحق وشهادة الغاية التي يسعى إليها والمبدأ السليم الذي يدافع عنه . هذا وطواعية اللغة العربية وسعة اشتقاقها تسمح أيضاً باعتبار لفظ الشهيد جارياً بمعنى المفعول كان ثمة شاهداً علوياً يشهد له بالدفاع عن الحق والمبدأ السليم ويسوّغ تضحيته بحياته . والاسم من الشهيد الشهادة ويقال في الفعل استشهد كأنما يُسأل أن يشهد الحق وما أعد له من كرامة وحياة رفيعة أخرى خالدة . وما أعظم ما جاء في القرآن الكريم في تصوير أحوال الشهداء « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون » فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين » (آل عمران ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١) .

ولفظ الشهداء اسلامي صرف . وقد ورد في سورة النساء : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً » (الآية ٦٩) والمفسرون على أن الشهداء هم الذين استشهدوا في سبيل الله .

هذا وإن اللفظ الأجنبي في اللغات الأوروبية الذي يقابل لفظ الشهيد العربي هو Martyr . وإذا رجعنا إلى المعجمات الأجنبية أنفسنا وجدنا اللفظ الأجنبي قد ظهر حوالي القرن العاشر الميلادي أي بعد ظهور الاسلام بنحو ثلاثة قرون وأنه أت من اليونانية المتأخرة ومعناه الشاهد ، وهذا يوحي إلينا بأن اللفظ الأجنبي ترجمة حرفية للفظ الشهيد العربي ، وهذا أيضاً يدل فيما يدل على مدى تأثير اللغة العربية في اللغات الأوروبية الأخرى فتأثير اللغة العربية لا يقتصر على دخول الفاظ كثيرة منها إلى اللغات الأجنبية بل إلى ترجمة ألفاظها ترجمة حرفية لتفيد هذه الترجمات معاني جديدة عالية .

ع . ك . ي

★ ★ ★

من مشكلات كتب التراث

يأتي التحقيق من حوار المرم لنفسه ومن حوار الباحث للموضوع الذي يبحثه ومن حوار الباحث للباحث ولا يكاد هذا الحوار ينتهي ولكنه قد يجلو غامضاً ويوضح مبهماً . وقد نشرنا في العدد المزدوج السابق ١٢ و ١٤ بحثاً بعنوان « دور التعريب في تأصيل الثقافة الذاتية المربية » جاء في إحدى فقره « أن حنين بن اسحاق هو تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي لزمه حتى برع في لسان العرب ثم اختير للترجمة وأُتمن عليها » . وقد لاحظ أحد الشباب الباحثين الذين لهم ولع بالتراث صعوبة البت في لزوم حنين بن اسحاق لل خليل لأن الأول مات عام ٢٦٠ والثاني مات في ١٧٠ فبينهما فترة من الزمن يصعب بسببها أخذ حنين عن الخليل مباشرة . وقد رجعنا إلى كتابي التراث اللذين أخذنا عنهما هذا الخبر فوجدنا في كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي (ص ١١٨ طبعة دار الآثار بيروت) في ترجمة حنين ما نصه : « ولزم الخليل بن أحمد حتى برع في اللسان العربي وأدخل كتاب العين بغداد واختير للترجمة وأُتمن عليها وكان المتخير له المتوكل على الله » .

وورد في « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة في ترجمة حنين ج ٢ ص ١٣٩ دار الثقافة : « وأقام مدة في البصرة وكان شيخه في العربية الخليل بن أحمد ثم بعد ذلك انتقل إلى بغداد واشتغل بصناعة الطب » . وجاء فيه أيضاً : « وقال سليمان بن حسان إن حينئذ نهض من بغداد إلى أرض فارس وكان الخليل بن أحمد النحوي بأرض فارس فلزمه حتى برع في لسان العرب وأدخل كتاب العين بغداد ثم اختير للترجمة وأُتمن عليها » (ص ١٤٦ - ١٤٧) .

ولكننا نجد نصاً أكثر احترازاً في الكتاب نفسه وفي الصفحة (١٤٦) وهو : « وحدثني الشيخ شهاب الدين عبد الحق الصقلي النحوي أن حنين بن اسحاق كان يشتغل في العربية مع سيبويه وغيره ممن كانوا يشتغلون على الخليل بن أحمد » . وهذا لا يبعد فأنهما كانا في وقت واحد على زمان المأمون » . وعندنا أن النص الأخير هو الصحيح فإن حينئذ لم يأخذ عن الخليل مباشرة وإنما انتجع البصرة وأقام فيها مدة يشتغل مع تلاميذ الخليل الذين من أبرزهم سيبويه ليتقن العربية وهو الذي أدخل كتاب العين لل خليل بغداد ، والنصوص التي قبله تريد ملازمة مركز الخليل العلمي في البصرة لا ملازمة الخليل نفسه . وهكذا تنجلي نقطة مختلطة في كتب التراث منشؤها اعتماد العلماء قديماً على الذاكرة والرواية . ولذلك مزاياء ولكن المزاياء قد تشتمل على مفوات، وتعرض لنفترات .

ع.ك.ي

في مئة الخلود الدكتور بدر الدين قاسم الرفاعي

- ولد في دمشق عام ١٩٢٣ .
- حاز البكالوريا السورية - قسم الفلسفة - عام ١٩٤١ ، وعلى شهادة الحقوق من الجامعة السورية عام ١٩٤٤ .
- حاز ليسانس في الآداب من جامعة القاهرة (فؤاد الأول آنذاك) عام ١٩٤٦ .
- عمل مدرساً في وزارة التربية ثم مفتشاً ثم مديراً للتعليم حتى عام ١٩٥٧ .
- حاز شهادة الدكتوراة في الآداب من جامعة جنيف عام ١٩٦٠ ، ثم عاد ليعمل في جامعة دمشق : في كلية الآداب : قسم اللغة الفرنسية وآدابها منذ عام ١٩٦٠ حتى وفاته عام ١٩٨٤ .
- رسالة الدكتوراة التي قدمها ، في جنيف ، عام ١٩٦٠ كانت حول : « عصر الانعطاف والحكم المطلق للذين يتجلبان في أعمال مونتسكيو » .
- قام بترجمة :
تاريخ المسرح الحديث : جنيف سيرو
مدخل الى اللسانيات : رونالد ايلوار
ماركس وعلم الاجتماع : هنري لوفيفر
النقد والادب : جان ستاروبنسكي
الفن والادب : لويس هورتيسك
- تاريخ علم اللغة : منذ نشأته حتى القرن العشرين : جورج مونين
- كتاب تاريخ العرب والشعوب الاسلامية : كلود كاهن
- كتب باللغة الفرنسية مواضيع أدبية وأخرى عن تاريخ الفكر ، كما كتب ، باللغة العربية ، : « الألوان الكبرى في الأدب العربي » . واختاره الله الى جواره مساء يوم الاثنين في ٢١ أيار ١٩٨٤ اثر نوبة قلبية حادة مفاجئة . وكان المقال المنشور له في هذا العدد آخر ما خطته أنامله .

□ هذا وقد نعى المجمع العلمي المراقى الدكتور سليم النميمي الذي توفي يوم الجمعة في ١٩٨٤/٣/٢ اثر نوبة قلبية . وكان الفقيه قد ولد في الأعظمية سنة ١٩١١ ودرس في العراق ومصر وباريس وأعد رسالة للدكتوراه عن أدب الخوارج . وعاد الى العراق سنة ١٩٣٩ غب اعلان الحرب العالمية الثانية فدرس الأدب العربي في دار المعلمين العالية ثم كلية التربية وكلية الآداب وسمي عضواً عاملاً في المجمع عام ١٩٦٣ . نقل الى العربية « أعمدة الحكمة السبعة » للورنس و « تعريف الاشتراكية » لاميل دركايم وحقق « كتاب الاشتقاق » للصمعي و « التبصير في الدين » للاسفراييني ، ونشر قسطاً كبيراً من ملحق المعجمات العربية لدوزي بالإضافة الى عدد غير قليل من المقالات والأبحاث التي نشرها في مجلة كلية التربية ومجلة المجمع العراقي .

* * *

□ كذلك نعى المجمع العلمي المراقى عضوه العامل ونائب رئيسه الأستاذ طه باقر الذي وافاه الأجل يوم الثلاثاء في ١٩٨٤/٢/٢٨ بعد مرض عضال . وقد ولد الفقيه في سنة ١٩١٢ بالحلة الفيحاء على مشارف أطلال بابل . درس في مدينة الحلة ثم أرسل ببعثة حكومية الى جامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية والتحق بالمعهد الشرقي فدرس فيه لغات أهل العراق القدماء وكتابتهم ومعالم حضاراتهم وحصل على شهادة الماجستير عام ١٩٣٨ ثم عاد الى العراق ليعمل في مديرية الآثار القديمة وفي المتحف العراقي خبيراً فنياً ثم أميناً للمتحف ثم معاوناً لمدير الآثار العام فمديراً للآثار العامة . وقد امتد نشاطه الى الحياة الجامعية فدرس تاريخ العراق القديم وحضارته في دار المعلمين العالية وكلية التربية كما درس في قسم الآثار بكلية الآداب منذ تأسيسه . نقل الى العربية عدداً من الكتب منها « الرافدان » لسيثون لوف وموجز كتاب « بحث في التاريخ » لأرنولد توينبي و « من الواح سومر » لكرايمر ، كما ترجم فصولاً من كتاب « تاريخ العلم » لجورج سارتون وشارك في تأليف سلسلة النشرات التاريخية التي أصدرتها مديرية الآثار العامة بعنوان « المرشد الى مواطن الآثار والحضارة » كما نشر كتاباً له وهو « مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة » وآخر بعنوان « من تراثنا اللغوي » .

اسبغ الله عليهم جميعاً شايب رحمة .

* * *

المرسوم رقم ٧٥٩

رئيس الجمهورية :

بناء على أحكام قانون تنظيم الجامعات رقم - ١ - لعام ١٩٧٥ .

يرسم ما يلي

المادة الاولى : تدرس اللغة العربية في المرحلة الجامعية الاولى في جميع سنوات الدراسة في الكليات والمعاهد العليا في الجمهورية العربية السورية ، فيما عدا قسم اللغة العربية ، والسنة الأخيرة في كلية الطب البشري .

المادة الثانية : تدرس اللغة الأجنبية في المرحلة الجامعية الاولى في جميع سنوات الدراسة في الكليات والمعاهد العليا في الجمهورية العربية السورية ، فيما عدا أقسام اللغة الأجنبية والسنة الأخيرة في كلية الطب البشري .

المادة الثالثة : يدرس مقرر اللغة العربية المشار اليه في المادة الاولى ، على مدار السنة الدراسية في النظامين الدراسين الفصلي والسنوي ، ويعتبر مقرر امتحاناً واحداً ، يجري الامتحان فيه وفقاً لما يلي :

يجري امتحان هذا المقرر في دورة امتحانات الفصل الدراسي الثاني ، ويسمح للطالب الراسب في هذا المقرر أن يتقدم للامتحان فيه في أي من الدورات الامتحانية الفصلية التالية لسنة رسوبه ، وذلك بما لا يخالف الأنظمة الامتحانية النافذة الأخرى كما يسمح لطلاب السنة الأخيرة الذين يحملون هذا المقرر أن يجتازوا امتحانات تكميلية فيه ، زيادة على عدد المقررات المحددة في الفقرة ب/ من المادة ١١٢ / من اللائحة التنفيذية لقانون تنظيم الجامعات وأما الكليات التي لم يطبق فيها النظام الفصلي بعد فيجري امتحان هذا المقرر في كل من الدورتين الاولى والثانية ، ويسمح لطلاب السنة الأخيرة ، الذين يحملون هذا المقرر أن يجتازوا امتحاناً فيه في الدورة المتممة ، زيادة على عدد المقررات المحددة في المرسوم ١٦١ / لعام ١٩٦٤ وتمديلاته .

شماره ثبت ٦٧٧٦٠

٣١٨

تاريخ ٧٨ / ٨ / ٧٨

المادة الرابعة : الى أن تصدر اللوائح الداخلية للكليات والمعاهد العليا ، يحدد بقرار من مجلس التعليم العالي :

ـ عدد الساعات الأسبوعية لكل مقرر من مقررات اللغتين العربية والأجنبية .

المادة الخامسة : أ - لا تدخل مقررات اللغتين العربية والأجنبية في حساب عدد المقررات المنصوص عليه في المادة ٨٧/ من اللائحة التنفيذية لقانون تنظيم الجامعات .

ب - لا يطبق حكم المادة ٨٨/ من اللائحة التنفيذية لقانون تنظيم الجامعات على مقرر اللغة العربية .

المادة السادسة : يضع مجلس التعليم العالي الأحكام اللازمة لتنفيذ هذا المرسوم ويمالج الحالات التي قد تنشأ عن تطبيقه كما يضع الأحكام التي لم يمالجها هذا المرسوم وذلك بما لا يتعارض مع أحكامه ومع النصوص الواردة في قانون تنظيم الجامعات ولائحته التنفيذية .

المادة السابعة : ينشر هذا المرسوم في الجريدة الرسمية ويبلغ من يلزم لتنفيذه .

دمشق في ١٤٠٣/١٢/٣ هـ الموافق ١٩٨٣/٩/١٠ م

رئيس الجمهورية
حافظ الأسد

★ ★ ★



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی